BIBLIOTEKA
XX VEK

32/2

Urednik
IVAN COLOVIC

Edgar Moren

DUH VREMENA

2. Nekroza

U saradnji sa Irenom Naum

Prevela sa francuskog
IVANKA PAVLOVIC

BEOGRADSKI IZDAVACKO-GRAFICKI ZAVOD
1979.

Naslov originala:
Edgar Morin: L'ESPRIT DU TEMPS II — NECROSE

Lektor
ANA MORALIC

Korice
IVAN MESNER

Tehnički urednik
RUŽICA VUKAŠINOVIC-STANISAVUEV

»Razvijenijim društvima, ukoliko nastave svoju trku ka blagostanju, postaće sve očigledniji iracionalizam racionalizovane egzistencije, zakržljalost života lišenog stvarne komunikacije sa drugima i kreativnog ispunjenja, otuđenje u svetu predmeta i privida. Krize gneva mladih ljudi, egzistencijalni nemiri intelektualaca, spiritualističke neuroze buržoazije iz Pasi ja već predstavljaju simptome krize koja će jednog dana bez sumnje postati opšta.«

E. M.

»Sociologie d'un échec«, *France-Observateur,* 5. novembar 1959.

PREDGOVOR

Preobražaj kulturne infrastrukture našeg društva počinje šezdesetih godina, a eruptivna svojstva dobija između 1965. i 1970, te se nastavlja i danas.

Uporedo sa nastavljanjem razvoja opisanog u I knjizi Duha *vremena,* posle 1960. izbijaju eksplozivna zbivanja prividno van toka stvari, neorganizovana i periferna; izgleda kao da su nezavisna od procesa koji su u toku, a u stvari su njima uslovljena. Pored toga, uskoro otkrivamo da i sama skretanja postaju izvori novih tendencija i novih razvojnih procesa.

Tako tokom ovog perioda možemo da pratimo dvostruku nit: s jedne strane, problematizacija masovne kulture dovodi do problematike kulturne revolucije, s druge strane, kriza kulture vodi do krize društva.

Tokom decenije 1950—1960. masovna kultura je predstavljala duh vremena. Novi duh vremena dovodi do raspadanja masovne kulture, pojam masovne kulture u društveno integrisanom i društveno integrišućem smislu, tada postavljen, bio je vrlo koristan u prvoj svesci. Ovde ga postupno napuštam, kao insekat lutku u toku mene. Tokom te promené pojam krize dobija ključno mesto i njegov smisao ovde pokušavamo da rasvetlimo (glava I).

Ukratko da kažemo: u okviru datog sistema kriza se manifestuje ovim crtama — povlačenje njegovih determinizama i porast nesigurnosti, prelazak iz stabilnosti u nestabilnost, preobražaj komplementarnih pojava *a* suprotnosti i antagonizme, pojava — prodor devijacija, koje se ubrzo pretvaraju u tendencije, traženje novih rešenja, to jest, upošte uzev, proces dezintegracije i dezorganizacije unutar postojećeg sistema i kretanje ka novim (ili starim) oblicima integracije i organizacije. Zaista, postoji kriza masovne kulture u razdoblju 1960—1970; ova kultura počinje da gubi svojstva ujednačavanja, jedinstvenosti, celovitosti, poletnosti, kao što će se to i videti. Kriza se dublje manifestuje u samoj srži integrisanih i integrišućih modela: unapređenje libidinalnosti i načela zadovoljstva i, najzad, porast konkretne mitologije slobodnog vremena, odmora, putovanja.

Od tada se razvoj tih vrednosti nastavlja dvoznačno i dvosmisleno, istovremeno i kao integrisan — integrišući, ali u svojim preterivanjima već pun zahteva i korozivan.

Ovaj preobražaj uvek započinje od devijantne erupcije, ta erupcija rađa udarni talas koji se odbija i izaziva novi, širi talas. Ova se shema, koju smo definisali povodom razvoja neo-feminizma i nove ženstvenosti može vrlo uopsteno primeniti na procese u toku; *udarni talas,* vrlo jak i razoran, dobij a prirodu »pobune«, »protivkulturnog«, »revolucionarnog«, nalazi se izvan i protiv sistema koji hoće da sruši ili korenito izmeni; *Široki talas* se široko prostire po sistemu, dobija evolucionističku, »reformatorsku«, neo-modernističku prirodu. U polasku su oba talasa kompleksno povezana, to jest komplementarno, suparnički i antagonistički, ali mogu u određenom trenutku da se razdvoje tako da njihove

suprotnosti nadjačaju njihovu komplementarnost, kao što to biva sa idejom reforme i idejom revolucije.

Tako su u »herojsko doba« masovne kulture omladina i žene bili kulturno saterani u svoje podoblasti; počev od 1965. izbijanje omladinskih »divljih« vrednosti izaziva niz novina i raskida unutar omladinske subkulture, ne samo na filmu već i kroz rađanje i zamah roka. U studiji posvećenoj omladini pokazujem kako se od jedne do druge lokalne erupcije obrazuju dva talasa: udarni talas koji teži da se uobliči u anti-kulturu i kulturnu revoluciju istovremeno; široki talas gde se nova omladinska kultura širi, menja odnose roditelji-deca, odrasli-mladi, preobražava modele ponašanja, ljubavne odnose i izbacuje na površinu omladinu kao nekakvu novu »klasu po godinama«, koja će odsad igrati ulogu na društvenoj i političkoj sceni.

Tokom tog procesa obrazovao se u Kaliforniji, gde stalno niču kulturne novine, od 1967. do 1969. pravi, rasadnik kulture. Francuskoj je to doneo maj 1968. Ova dva iskustva analizirao sam u dve druge knjige *(Kalifornijski dnevnik,* 1970; *Maj 68 — Breša).* Ovde o njima neće biti reci neposredno, utoliko pre treba istaći njihov značaj. Zaista u tom neverovatnom kulturnom kalupu neprekidnog stvaralaštva od 1967. do 1969, čiji je epicentar Kalifornija, i u prolaznom ali radikalnom vrtlogu maja 68. u Francuskoj, mladalački ferment će izazivati nešto i šire i dublje: preokret i izbijanje tema i vrednosti koje će se rasprostirati i kao udarni talasi i kao široki talasi i to ne samo među omladinom, već na »sve četiri strane sveta«, kroz ćelo društvo.

Zaista, posle 1967—69, libidinoznost, koja se u »herojsko doba« masovne kulture gajila u potrošnji i za

potrošnju, kroz imaginarnu erotiku i reklamu, izlazi iz obeleženog korita, kojim je poslušno i bez prelivanja tekla. Razbesnela (udarni talas) u neograničenim zahtevima želje i zadovoljstva, odbacuje sve cenzure i sve tabue. Širi se (široki talas) liberalizacijom naravi, regresijom erotsko-seksualnih cenzura u životu i u spektaklu.

Paralelni preobražaj zahvata i neo-arhaizam i neo-naturizam. U herojsko doba masovne kulture, oni su se utapali u vikendima i letovanju, podržavajući potrošački razvoj koji pruža industrija slobodnog vremena. Ali će neo-arhaizam i neo-naturizam početi da postavljaju sve veće zahteve i da dobijaju u žestini. Udarni talas je eko-pokret, nova ekološka svest koja dovodi u pitanje i način života dotad obuhvaćen tehno-birokratskim i industrijsko-gradskim okvirom i samu strukturu društva. Široki talas je sticanje reformatorske svesti o problemu zagađenja, briga o očuvanju eko-sistema, težnja da se nađe nova ravnoteža čovek—priroda.

Najzad, i istovremeno, polazeći iz kalifornijskog žarišta i brzo se šireći po ćelom zapadnom svetu, razvijaju se nova ženstvenost i novi feminizam. Kao što ćemo kasnije pokazati, udarni je talas prodorna akcija *Women's* lib.-a ili M. L. F.'-a, a široki je talas reformatorska evolucija ženske subkulture, koja stiče izvesnu samostalnost, kao i zahtev za oslobađanjem u oblasti porodice, materinstva i rada.

Razvojni procesi svojstveni omladini, ženskom pokretu, libidinoznosti, neo-arhaizmu i neo-nudizmu, mada predstavljaju različite i nezavisne procese, istovremeno su povezani odnosima korelacije i međusobnog dejstva

[1] M. L. F. = Mouvement de Libération des Femmes — Pokret za oslobođenje žena. (Prim, prev.)

i u tom smislu predstavljaju različite vidove istog preobražajnog procesa.

U okviru tog procesa srušilo se euforično obećanje sreće, ključni kamen masovne kulture, i umesto njega javljaju se naslućivanja mogućnosti »boljeg života«, dok unaokolo tutnji pobuna. Ali dok se gasi *Sunset boulevard,* nosilac mesijanskog obećanja građanske sreće, nedaleko od Holivuda u agoniji, u toj istoj Kaliforniji, pali se svetio nove nade s mesijanskim najavljivanjem ere Vodolije — *Akvarijusa.* Jevanđelje *flower-power* svakako brzo vene u krilu društva gde još vlada zima, ali njegovo raspadanje sa svoje strane oživljava, daje snagu i obnavlja stara revolucionarna jevanđelja crvene zastave i crne zastave.

Ubuduće više neće biti dvojstva između »masovne kulture« i »kulturne kulture«. Postoje tri kulturna pola složenog međusobnog delovanja (to jest, da podsetimo, istovremeno komplementarna, suparnička i protivnička): a) pol nove masovne kulture prožete problematizacijom i ponovnim formulisanjem; b) pol »kulturne« kulture, snažno zadojene osporavanjem i subverzivnošću, u kojoj inteligencija sve više teži kritičnosti; c) pol »anti-kulture« sa svojim disidentskim i parazitskim žarištima u težnji za kulturnom revolucijom.

Novi duh vremena odsad duva u sledećim pravcima:

— preokret znaka ispred vrednosti koje su dotad načelno ujedinjavale, a sad nagrizaju iznutra sâm pokret u koji se više ne daju uključiti;

— opšta problematizacija i ponovno formulisanje,

— pojava i narastanje dvaju talasa, »revolucionišućeg« udarnog talasa, širokog reformatorskog talasa;

— složena međudejstva između tri kulturna pola:

— širenje i produbljivanje kulturne krize u samom razvoju građanskog društva.

Svi se ti procesi očigledno nastavljaju i nastaviće se i sedamdesetih godina.

Moja istraživanja počev od 1960, prvo pod naslovom »sociologija sadašnjice«, a potom »sociološka dijagnoza«, prate dvostruki trag novog duha vremena. Usmerena su ka idejama promené, jer sam bio krajnje osetljiv na pojavnu novinu, a i zato što sam na teorijskoj razini bio usmeren idejom, koja je već u Marksa formulisana, mada na drugom planu, da građansko društvo samim svojim razvojem rađa protivrečnosti koje ga razjedaju, to jest u njemu se zbiva dvostruki proces autoprodukcije i autodestrukcije. Ovi tekstovi, mada nose pečat iznenadnih događaja i konkretnih pojava, daju mogućnost da poslednjih petnaest godina sagledamo onako kako se gleda istorija, to jest, i kao kontinuitet i kao prekid jedne evolucije, gde evolucija izaziva raskid koji sa svoje strane dovodi do skretanja. Iz njih se vidi da bogati procvat godina 1967—1970, već u klijanju tokom prethodnih godina istovremeno predstavlja i plod razvoja koji će istovremeno nastaviti, osporiti i poricati. Videće se takođe da taj procvat nije epifenomen koji se resorbovao, već on nastavlja da rasipa svoj cvetni prah u naše nastajanje. Mogli bismo se čak upitati da li razdoblje 1967—1970. ne znači više od »zaokreta«: promenu orbite u evoluciji, to jest preobražaj uslova preobražaja, koji začinje promenu u prirodi, smeru i smislu naše evolucije.

Korenitost procesa i postavljenih problema, sve veći značaj koji se pridaje raskidima i krizama, naveli su posmatrača da ispita ključne pojmove koji su mu se

nametnuli ili kojima je nevino baratao: promena, evolucija, događaj, kriza i — razume se, kultura, društvo. Teorijska i epistemološka ponovna obrada ocrtava se, dakle, uporedo i u međudejstvu sa proučavanjem pojava. *Ovo istraživanje dovodi sociologiju u krizu da bi se krize razumela, raenja sociologiju da bi se promena razumela.* Ova knjiga predstavlja, u stvari, sa svoja dva delà — konceptualno-teorijskim i fenomenološkim[2] — nekakav diptih. Ima dva lica — lica mojih istraživanja koja su od 1950. na potezu između teorijskog bio-antropo-sociološkog smera (to je linija od knjige *Čovek i smrt,* 1951, do *Izgubljene paradigme,* 1973, koja treba da dovede (?) do *Metode)* i ispitivanja fenomena (linija od *Nulte godine Nemačke,* iz 1946, preko *Duha vremena,* koja posle 1960. sve više vodi u *hic* i *nunc* sa *Preobražajem Pladmea,* 1967. *Maj 68 — Breša, Zagor u Orleanu,* 1969). Ova dva vida su uvek jedan u drugom odzvanjala i delovala jedan na drugi. Reč je o *istom* istraživanju. Ovde su oba zajedno.

Veoma sam zahvalan Ireni što je izradila plan knjige koji očituje ovu međuzavisnost.

Završavajući ovaj uvod, hoću i da joj zahvalim što je uklopila i povezala tekstove. Sve nedostatke treba samo meni pripisati: fragmentarnost i nedovršenost izlaganja koje se naglo prekida dok se naša istorija nastavlja.

[2] Ovde objavljeni tekstovi samo su skica napora ponovnog opšte-teorijskog razmatranja sociologije i šire nauke o čoveku. Ovaj će napor doći do izražaja u knjizi *Metoda.*

E. M.
Mart 1975.

UVOD

Ova knjiga obuhvata članke i tekstove objavljivane tokom poslednjih dvanaest godina i predstavlja nastavak Duha vremena.

Posao »prikupljanja« spisa jednog autora iskustvo je koje zbunjuje u izvesnom smislu i dovodi do dvoznačnog stanja — kolebanja između kritičkog udvajanja, »deontološki« ograničene slobode (preraditi »slovo« poštujući »duh«) i odgovornosti koja naprotiv izgleda neograničena ... Dvostruka svest polubogа i svaštara.

Najosetljiviji deo posla bilo je sređivanje ovih tekstova, ali tako da se ono ne pretvori u izvođenje zemljanih radova: zaravnjivanje, cementiranje pukotina, popunjavanje rupa, pravljenje zida od gomile cigala po svaku cenu. Pored toga što ovakav poduhvat ugrožava mentalno zdravlje onoga ko se u to upusti, treba reći i to da ga retko i sam autor priznaje.

Priznajmo, dakle, da je materijal hronološki rasut i s dosta praznina s gledišta obrađenih tema. Upozorimo na mogućnost razočaranja one koji očekuju jedinstvo, iscrpno nabrajanje, preglednu sintezu. Ovde se iznose indicije, tragovi koji se mogu slediti, dijagnoze i, pre svega, nov način ispitivanja Duha vremena.

Dok je I tom predlagao živahnu »šetnju« širokim bulevarima masovne kulture, II tom nas poziva da se

pripremimo na veliko *putovanje; treba postaviti metodološke i epistemološke temelje novog pristupa sistemu kulture. Pojam masovne kulture postaje i sam problematičan i zahteva proširivanje prvobitne definicije. Kraj putovanja je još fata-morgana, treperavih i halucinantnih obrisa, jedne »paradigmatične« revolucije (onako kako je razumeva Kan): stvoriti drugačiji teorijski pristup, logiku kompleksnosti, pozivajući u pomoć nauku o mašinama, kibernetiku, teoriju auto-organizatorskih sistema, teoriju informacija, životinjsku etiologiju, najzad i noologiju (nauku o psiho-ideološkim fenomenima) koja još ne postoji.*

Ovom projektu zbog njegove širine preti opasnost delirijuma i mentalne zbrke: čitalac, epistemološki nepokretan, može ga čak svrstati u naučnu fantastiku.

Prave će polemike možda izbiti oko sledećih pitanja:

1) Šta znači istraživanje jedne transdisciplinarne teorije? Može li ono da donese nove modele objašnjenja za društvene nauke? Da *li proučavanje organizacionih veza (prevashodnost relacionog nad supstancijalnim) znači skicu jedne logike kompleksnosti? Najzad, da li ona preobražava epistemološki status objekta i subjekta?*

2) »Transferi« iz jedne nauke u drugu postavljaju problem analogije: kako shvatiti analogiju ne osuđujući je u ime analitičke i supstancijalne epistemologije i ne odbacujući je zbog njene »organicističke« i romantičarske prošlosti?

3) Povodom ekstrapolacije, kako zamisliti transdisciplinarnu putanju sledećih koncepata: komunikacija, informacija, kôd, poruka, cilj, inhibicija, represija? Može li se ova putanja svesti na slučajne podatke ili na »pogodnosti objašnjenja?*

4) Ovi poslednji koncepti su očigledno još problematični i daleko od toga da budu razjašnjeni: donose li oni nauci o čoveku složenije osnovne koncepte no što ih je dosad imala? Da li će dati mogućnost otvaranja neke teorijske breše i stvaranja jedne logike organizacije?

5) Da li je dovoljno to što se kulturne pojave stalno svode na proste motive superstrukture?

Ovaj nastavak Duha vremena *postavlja ova pitanja ne pružajući utehu slaganja, jemstvo dokaza; predlaže teorijsku brešu, prikazuje preobražaj sociološkog pogleda koji metodološka pitanja malo-pomalo remete. Ovaj se rad, u izvesnom smislu, isto toliko bavi novim viđenjem duha vremena koliko i novim duhom vremena. Međutim, u nedostatku jedinstva, ova knjiga prati osnovnu nit: istražiti, ispitujući izvesne događaje, šta je to što je malo-pomalo preobrazilo i dovelo u krizu duh vremena.*

Ovde ključni pojmovi, kriza i događaj, ne upućuju na usputna zbivanja, nisu iz reda slučajnog, nepredvidljivog, novinarske aktuelnosti ili literarnog patosa, već pokušavaju da postanu operativni i misaoni pojmovi.

Događaji-meteori, zagonetne krize, neminovno se vezuju za sistem kulture i evoluciju društva. Problem je saznati kako. Kako zaista povezati s »masovnom kulturom« anti-kulturu omladine i andergraund, *Maj 68, plimu feminizma, ekološki prodor i — što da ne — preobražaj stripa? Kako postupiti da bi hronologija događaja bila istovremeno i teorijski pristup sistemu: na primer, kako su »modernističke« težnje masovne kulture izazvale »neo-arhaične« protivtežnje? Na koji način sporedne ili periferne pojave izbijaju u obliku događaja (ekološki prodor, feministička problematika, mladalačka anti-kultura)? Ovde tendencije-događaji donose protiv-vrednosti, stavove, koji ugrožavaju kako estetske,*

racionalne i humanističke temelje »kulturne kulture«, tako i tradicionalne teme eujorične mitologije masovne kulture: svakodnevni Eros, ljubav, sreća, par, zadovoljstvo, slobodno vreme i potrošnja neosetno zapadaju u mreže novih problematika, novih senzibilnosti. Samim tim, nove linije sile i podele teže da povuku razlike, razvrstaju i unesu složenost u masovnu kulturu. Kriza »kulturne kulture«, da li je to novo uobličavanje duha vremena?

Ova pitanja i postavke, kao vodeće niti delà, počivaju, dakle, na dvostrukoj premisi krize i događaja. Ovaj dvostruki izbor zahteva objašnjenja, uvod: kriza i događaj u odnosu na koji sistem? Koja je metodološka vrednost i heuristički domet tih pojmova? Najzad, kako su se ti pojmovi, malo-pomalo nametnuli (kao što se to vidi iz hronologije tekstova) kao povlašćeni uglovi posmatranja jedne sociologije duha vremena? Ovaj novi duh vremena nije toliko nastavak koliko je polazište, skica: metodološka namera.

Verovatno će se na razini »pozajmice« ili »prenosa« iz jedne u drugu nauku javiti pitanja; na primer, pitanje analogije: kako preneti (bez epistemoloških sudara) u nauke o društvu kibernetičke principe i postavke koje važe za auto-organizovane sisteme?

Na čitaocu je da odmeri da li je taj prenos doprinos ili samo »drugi način izlaganja«.

Najzad, na nivou tog transponovanja, verovatno će izbiti alergije »epistemo-carinika«[3] *koji nisu dovoljno radoznali da bi shvatili da priče o analogijama počinju sa »sve se dešava kao* da. . .*« i otvaraju puteve otkrića i mašte.*

I. N.

[3] Morenov izraz. — *Communications* br. 38

Prvi deo

SOCIOLOGIJA SADAŠNJOSTI I SOCIOLOGIJA KULTURE

Izbor je ovde eksplicitan; pojmovi krize i događaja predstavljaju Arijadnine konce u lavirintu ovog novog pristupa masovnoj kulturi. Pitanje bi bilo: da li je mogućna sociologija krize i događaja? Ili bolje, može li se razmišljati o sadašnjosti (ovde o sistemu kulture) bez ispitivanja događaja koji se u njoj pojavljuju i kriza kroz koje prolazi?

Sledeća dva teksta napisana su u razmaku od četiri godine. Hronologija je ovde zanimljiva: ona ukazuje na postojanost jednog uverenja (društvene nauke moraju se preispitati u odnosu na oblike »raskida«). Najzad, ona pokazuje put prevaljen od fenomenološkog pristupa problemu do postavljanja premisa jedne »nauke o događaju« i teorije krize.

Prvi tekst je iz 68. Još jednom je istorija prekinula teorijsko mrtvilo društvenih nauka; kako sociološki prikazati Maj 68? Priznanje neuspeha u tumačenju ovde se pretvara u manifest za sociologiju krize: sociologija krize mora biti fenomenološka, s većom pažnjom treba da beleži događaj kao potpuno učestvovanje (psihološko, afektivno, praktično) no da sakuplja crte teorijske koherentnosti, koje je potres rasturio. Za posmatrača. *je kriza, u onoj meri u kojoj izaziva iznenađenje*

i čuđenje, pre svega ugrožavanje njegovog metodološkog spokojstva i teorijskog mira.

Jedini mogući metodološki zakon, koji obavezuje samo pogled posmatrača, traži da se dogadaj-čudovište (»van zakona, pena dana«) pretvori u događaj-sfingu (nosioca skrivenih istina). Drugi tekst, objavljen u časopisu Komunikacije *u celini je posvećen događaju: namera je koliko da se problematizuje događaj toliko i da se postavi mogućnost nauke o događaju, to jest da se »pretvori u predmet naučnog istraživanja ono što je dosad ostajalo kao iracionalni talog posle objektivnog istraživanja«.*

Nauka o događaju može da se pojavi samo na granici već obrazovanih disciplina, izvan starih bojnih polja na kojima se već odavno susreću determinizam i slučajnost, struktura i istorija; tačnije, teorija događaja može da opstane samo ukoliko te alternative pretvori u osnovna pitanja, postavljajući odnos sistem—događaj kao svoj središni problem. Formulisanje premisa jedne teorije događaja (koja je isto toliko i teorija sistema) pozajmljuje i od kibernetike i od teorije sistema (čija je najplodnija ideja da se svaki sistem dâ analizirati ukoliko je »otvoren« prema jednom »ekosistemu«). Ova formalizacija *zahteva pre svega izradu teorije sistema ili auto-organizujućih fenomena gde su slučajnost, »nered«, događajno, inherentni organizaciji i složenosti sistema ili fenomena.*

I. N.

KRIZA
(Sociologija krize i kriza sociologije)

KRITIČKA SOCIOLOGIJA I KRITIKA SOCIOLOGIJE

Kao i društvo, čiji je bila pregled (ogledalo?) sociologiju je Maj 68. pogodio u punom razmahu, usponu i razvoju. Ona prividno nije odavala nikakav znak krize: reč sociologija sve se više pominjala, s poštovanjem ili fetišiziranjem, u širokim oblastima javnog mnenja, da bi se potkrepila bilo koja tvrdnja o mašini za pranje rublja, erotskim gaćicama ili sumornosti stambenih blokova; »domaćica« *Frans-Soara* ili Gospodin *Ekspres* pozivali su se na mišljenje »sociologa«. Dok je sociologija postajala društveni mit, korišćenje »stručnjaka za sociologiju« sve se više preporučivalo i ozakonjavalo u mašineriji Plana, Uprave, Preduzeća. Ekonomista, zbunjen pred ostacima koje njegove jednačine nisu obuhvatale, i stručnjak u želji za efikasnošću radnika, obraćali su se sociologu. Upitnik upućen predstavničkom uzorku sve manje je izazivao podsmešljivu nevericu namećući se kao opšte usvojene lekarske slušalice.

Međutim, u Nanteru, otkad se obrazovao pokret nepomirljivih, humanističke nauke, a posebno sociologija, istovremeno su izvor poricanja i na izvoru poricanja.[4]

[4] Vidi »Pourquoi des sociologises?«, Cohn Bendit, Duteuil, Gérard Granautier, deljeno u Nanteru početkom aprila, objavljeno u Esprit, 5. maj 1968, str. 977—882.

Revolucionarni studenti okreću se sociologiji koja istovremeno kritikuje i društvo i zvanicnu sociologiju, to jest delima Rajta Milsa, Rizmana, Markuzea, Lefevra, a u pozadini, vidi se novo uskrsavanje marksističkog feniksa, koji se učvršćuje kao »prava« sociologija. Istovremeno, u socijalnoj psihologiji, Rodžers, Levin, Moreno donose svoj eksplozivni naboj u prilog demokratiji, spontanosti, stvaralaštvu grupa.[5]

S manje ili više žestine, manje ili više diskriminacije pobednička, zvanična sociologija biva prokažena. Zahvaljujući svojoj tehnici, postala je oruđe manipulacije u rukama vlasti, njene su teorije kamuflirane ideologije; i sam rasparčan, empirizam ne izgleda toliko potreba ispitivanja koliko uska, bojažljiva i uplašena filozofija, čija je namena da razbije u komadiće mozaika sliku društvenog života.

Tako 1967—68. izbija svom žestinom već epidemična rasprava o prirodi i ulozi sociologije. Poslednju erupciju u Francuskoj izaziva staljinistički ždanovizam i političko-kulturni aparat Komunističke partije, koji upire prst u zvanicnu, američku, imperijalističku i policijsku sociologiju.

Ali 1967. sukob više ne suprotstavlja krute kulturne aktiviste komunističke partije i zvanične sociologe u celini, niti staljinistički dogmatizam i istraživački empirizam. Na strani napadača nije više pravoverni marksizam već pravoverni marksizmi, marksistički jeretizmi, slobodoumne struje, od kojih su neke zadojene nedirek-

[5] Zanimljivo je pročitati u *Epistemonu* »Ideje koje su potresle Francusku« (Nanter, novembar 1967 — juni 1968) Pariz Fayard, 1968. delove posvećene (str. 32) »dinamici' generalizovanih grupa« i »divljem seminaru« koji su preplavili Francusku maja 1968.

tivističkim teorijama socijalne psihologije. S druge strane, napadnuta sociologija se od 1951. znatno ozvaničila, učvrstila, integrisala. ,

SOCIOLOGIJA SOCIOLOGIJE U MAJU 68.

Sociološki pristup Maju 68. dovodi u pitanje kako vladajuću sociologiju tako i dogmatski marksizam. Zaista, pokušaj tumačenja Maja 68. moguć je samo ako se predvide i drugi istraživački metodi osim ankete predstavničkog uzroka koji vlada (vladao je?) u sociologiji, jer ova, nesposobna da prodre ispod površinske kore mišljenja, nije bila u stanju da predvidi šta se to kuva i tutnji, kao ni da vidi i shvati dinamiku i raskide. Pokušaj da shvatimo Maj 68. vredi samo ako pokušamo da se uzdignemo iznad i izvan delimičnog stručnog znanja, pokušavajući da pretpostavke složimo u teorijsku celinu kako bismo obuhvatili i strukturisali fenomen.

Uostalom, mora se dovesti u sumnju slika industrijskog društva koje bi, pošto je ostvarilo veliki *take off,* plovilo ka nebesima funkcionalnosti i racionalnosti bez protivrečnosti, bez kriza i ideologija. Maj 68. ne rešava već samo ponovo postavlja problem. Zaista, čitava lepeza pretpostavki je odsad otvorena, od minimalne — prema kojoj bi Maj 68. bio zakasnela kriza i kočnica u razvoju industrijskog društva, a ne plod tog razvitka, do maksimalne — gde bi Maj 68. bio predskazivačko izbijanje na svetlost dana neizlečive bolesti tog društva.

Pored toga, nije u pitanju saznanje da li industrijsko društvo samo luči prekide i nezadovoljstva, treba saznati da li pojam industrijskog društva ima nekog smisla, to jest operativnu i dokumentarno-istorijsku vrednost, i

u času približavanja konkretnoj pojavi, kao što je u ovom slučaju kriza.

Jednom reci, vladajuća sociologija ni po svojoj tehnici ni po svojim konceptima, ni po svojim pretpostavkama ne izgleda spremna da obuhvati majsku krizu.

— Koješta, odgovoriće njeni zagovornici, ta kriza ne spada u sociologiju već u istoriju.

I zaista, nalazimo se u žarištu problema. Ima sociologa koji prihvataju da kriza niukoliko ne spada u oblast njihove nauke, a ima ih i koji ne mogu da zamisle sociologiju koja bi sebe namerno lišila mogućnosti da preko krize dublje prodre u poznavanje društva, teorijski i činjenično, u njegovom načelu i savremenosti, jednom reči, ne mogu da zamisle da sociologija bude skoro potpuno zakržljala — *istovremeno, korelativno* — na *planu teorije, fenomena i događaja.* Jer, nasuprot onima koje je opčinila polemika o strukturi i anti-strukturi, dijahroniji i sinhroniji, poklanjanje pažnje fenomenu, događaju, krizi, ne vodi slabljenju već jačanju teorijskog zahteva.

U tome i jeste smisao marksizma koji se postavlja kao opšta teorija sposobna da zahvati značajan događaj da bi obogatila i proverila teoriju (kao što je to bio slučaj u 28 *Brimeru Luja Napoleona Bonaparte),* ali nam se ovde čini da danas rasprostranjena marksistička vulgata ne može da savlada događaj, jer joj nedostaje snage za autoreviziju i autokorekciju koja bi pred tako malo pravovernim zbivanjem mogla da prevaziđe bojazan od »revizionizma«. I sociologija industrijskog društva i marksistička vulgata imaju velikih teškoća da uključe kategoriju »omladina« i kategoriju »žena« u svoje sheme te nikako i ne pokušavaju da ih razjasne. Najzad, »otvoreni« marksizam markuzeovskog tipa daje jednodimenzionalnu analizu bogatog kapitalističkog društva, podcenjujući snagu suprotnog strujanja i negativnog. Na kraju možemo da se zapitamo da li se re-ortodoksni altiserovski marksizam nalazi na razini inftrastruktura ili na razini imaginarnog i da li je u pogledu praktikovanja teorije krtica ili gundelj.

NAČELA JEDNE SOCIOLOGIJE SADAŠNJOSTI

1. Ona sociologija koja želi da događaj, krizu, prati pažljivo i uporedo sa njihovim zbivanjem, pre svega mora da bude fenomenološka. Ovde taj izraz nije podsećanje na Hegela ili Huserla, već upućuje: a) na fenomen kao relativno izdvojiv podatak, ne polazeći od jednog učenja, već polazeći od empirijskog izbijanja, kao što bi na primer i prevashodno bio događaj ili niz lančanih zbivanja; b) na *Logos,* to jest na teoriju takođe zamišljenu izvan disciplinarnog oklopa.

Fenomen, dakle, prianja uz empirijsku stvarnost i istovremeno privlači teorijsku misao. Rastuća potreba za pluridisciplinarnošću i interdisciplinarnošću bojažljivo izražava potrebu za pristupom koji će se prilagoditi fenomenu, umesto što se stvarnost prilagođava učenju. Ma koliko bio rahitičan, pojam industrijskog društva izražava potrebu za fenomenologijom.

2. Događaj, koji znači istovremeno prodor doživljaja, slučajnosti, nepovratnosti, konkretne pojedinačnosti u tkivo društvenog života, čudovište je sociologije. Zaista, potreban je divovski naučni napor da bi se uklonio, isterao, okružio, ispraznio događaj, kako bi se doseglo formalno i matematički određeno kraljevstvo odnosa i struktura. Ali može se, takođe, uporedo, poći naučnim putevima kliničke sociologije, koja smatra: a) da je istorijsko-svetska oblast (uključujući i preistoriju i etno-

grafiju) jedina moguća eksperimentalna oblast za nauku o društvenom čoveku; b) da se jedna teorija može izgraditi ne samo na osnovu statističkih pravilnosti, već na osnovu krajnjih, paroksističkih, »patoloških« fenomena i situacija, koji igraju otkrivalačku ulogu.

Može se reći da su marksizam, frojdizam, pa čak potencijalno i strukturalizam[6], metode—teorije koje se račvaju u dva pravca: jedan je usmeren ka dijagnostičko-kliničkom vidu istraživanja (ispitivanje i razmišljanje). Ovaj je pravac danas u senci. A *takođe* je opravdano i potrebno raditi baš na tom pravcu ukoliko želimo da razmatramo Maj 68.

3. Događaj je, sa sociološke tačke gledišta, sve ono što ne ulazi u okvir statističkih pravilnosti. Tako zločin ili samoubistvo nije događaj, ukoliko se uključuje u statističku pravilnost, ali »talas« zločina, epidemija samoubistava, mogu se smatrati događajima, kao i ubistvo predsednika Kenedija ili samoubistvo Merilin Monro.

Događaj je novina, to jest, informacija, u onom smislu u kojem je informacija novi element jedne poruke. Događaj-informacija u načelu je razbijač struktura (a visokotiražna štampa svakodnevno nudi vesti o svetu razbijenih struktura, plenu buke i besa) i, po tome, informacija je ono što narušava racionalizatorske sisteme, koji se trude da održe odnos razumevanja između duha primaoca i sveta. Otuda metodološki zdrava priroda događaja, ukoliko on izaziva jedno ili više pitanja i samim tim potresa racionalističku strukturu. Ispitivačka priroda događaja pokreće kritički skepticizam. U stvari, mnogo češće pod uticajem velikih ili malih isto-

[6] Čija je dinamička virtualnost počela da se izražava u generativnoj gramatici i tu i tamo — posebno kod Fukoa — u humanističkim naukama.

rijskih događaja dovodimo u pitanje svoje ustaljene, euforične sisteme opravdavanja. Samokritično korišćenje događaja suštinski je mnogo bliže nauci od korišćenja kompjutera.

4. Događaj je nepredviđena nezgoda, to jest, narušavanje-menjanje. On pokreće jednu evolutivno-involutivnu dijalektiku: s jedne strane izaziva proces resorbovanja, koji pak, ukoliko događaj predstavlja preveliki poremećaj, pokreće mehanizme regresije, izvlačeći na površinu arhaičnu zaštitničku ili i vradžbinsko-magijsku srž (tako smrt, koja je uvek događaj za najbliže, izaziva magijske obrede sahrane i žalosti); s druge strane — i često uz pomoć izazvanih involutivnih procesa — događaj pokreće proces uvođenja novina koji će integrisati promenu u društvo i proširiti je.

U tom smislu, događaj je dvostruko bogat, jer daje mogućnost proučavanja procesa evolucije-involucije koji izaziva i jer je, kad nije u pitanju prirodna kataklizma, i sam izazvan evolutivno-involutivnom dijalektikom koja priprema zbivanja u društvima.

Krize predstavljaju neobično bogate izvore za sociologiju koja ne stavlja čitav svoj ulog na statističke proseke, reprezentativne uzorke ili strukturalne modele lingvistike;

a) krize su eksplozivni koncentrati, nepostojani, bogati involutivno-evolutivnim fenomenima koji na izvesnom stupnju postaju revolucionarni;

b) pretpostavka da je kriza značajan činilac otkrivanja latentnih i podzemnih realija, nevidljivih u takozvanom običnom vremenu, heuristička je u odnosu na suprotnu pretpostavku koja je krizu smatrala epifenomenom;

c) o**va se** pretpostavka neposredno nadovezuje **na naučnu postavku Marksa** i **Frojda, koja daje prvenstvo**

onom utonulom, nevidljivom (latentnom, nesvesnom u oba slučaja, infrastrukturalnom) u čoveku i društvenom životu;

d) kriza je, u načelu, konfliktni fenomen i zaslužuje još veću pažnju ako se prihvati marksističko-frojdovska postavka po kojoj je konfliktnost bitno sociološko i antropološko svojstvo;

e) najzad, *kriza u sebi spaja, na način mutan i uznemirujući, odbojan i privlačan, prirodu slučaja (nepredviđenog, događajnog), prirodu nužnosti (delovanjem najdubljih, najsvesnijih i najpresudnijih realija) sa konfliktnom prirodom.* Shvatanje krize u sva tri karakteristična vida upućuje nas na društveno-istorijski proces kao struktuirajući-destruktuirajući proces, upućuje nas na antropologije zasnovane na stalnoj neravnoteži, kao što su Marksova i Frojdova, uprkos sholastičkim pokušajima da se one podvedu pod normu. To nas, takođe, dovodi do polu-slučajne, polu-polarizovane suštine ljudskih fenomena.

Ovde se neminovno suprotstavljamo mehanicističkoj normalizujućoj sociologiji, koja bi odbacila preokrete i neravnotežu.

6. Suprotnost se nastavlja i u oblasti tehnike i istraživačkih metoda. Anketiranje uzorka može da bude samo eventualno sredstvo provere na nekim površinskim razinama. Anketa uživo, »na vruće«, postavlja višestruke probleme: puno korišćenje posmatranja, učestvovanje-mešanje[7], a takođe i pre svega problem posmatrača u odnosu na predmet posmatranja.

[7] Neki od ovih problema naznačeni su u našem dodatku: »De la méthode: une démarche multidimensionnelle«, u *Commune ou France: la métamorphose de Plodémet,* Paris, Fayard, 1967, pp. 79—87.

MAJ 68: ODNOS POSMATRAČ—POSMATRANO

Ovde treba ponoviti, i to mnogo puta, da odnos s predmetom istraživanja postavlja istraživaču problem stalne autokritike. Njegova je prirodna težnja da zaboravi osnovnu relativnost tog odnosa, da zaboravi da posmatrana pojava menja pogled posmatrača i da se ličnost sociologa nalazi u određenom sociološkom polju. Smatra se da se problemi strogosti i objektivnosti uklanjaju pribegavanjem tehničkim postupcima proveravanja, izbacivanjem gorućih ili bitnih pitanja, prebacujući u stvari velike teorijske teškoće na filozofiju ili politiku, a ne pitajući se, međutim, nisu li »istraživačka misao« i njena tehnika već nesvesno »inficirane«. Stoga, po nama nema ničeg opasnijeg od onih sociologa koji samouvereno odsecaju, isključuju, uključuju, u ime nauke, ne znajući da monopolisanje nauke, jasno razlučivanje onoga što jeste nauka od onoga što nije, spada u nenaučni dogmatizam. Pretenzija Altiserovskog »marksizma-lenjinizma« na monopolisanje nauke i odbacivanje kao ideologije svega što nije doktrina, može se uporediti jedino s velikim menadžerom ispitivanja javnog mnenja, koji odbacuje kao ideologiju sve što unosi sumnju i kritiku u zvaničnu sociologiju.

Na polju sociologije sadašnjosti, to jest, one koja je zašla u savremenost i dijalektiku posmatrač — posmatrani fenomen, ne postoji recept za objektivnost, jedino sredstvo je stalna svest o odnosu posmatrač—fenomen, to jest stalna samokritika. I ovog puta znamo da reč samokritika može da se skrene s puta ka svojim ciljevima i da se iskoristi za ućutkivanje kritike. Sociolog ne može da igra ulogu posmatrača Sirijusa, niti može da se zaogrne ogrtačem Diafoara i da sebe smesta

ubedi da je ušao u područje objektivnosti, kad ga događaj u stvari progoni, nosi, plaši ili oduševljava, čak i ako ograniči svoje proučavanje na samo jedan njen određeni i drugorazredni vid, ko nam jemči da takav izbor nema za cilj upravo da podvuče skrivenu pouku, da zada udarac ili oda poštovanje.

Problem je utoliko teži — i bogatiji — što je sociolog ovde i sudija i stranka, on je *učesnik*. Studenti sociologije su optužili profesore, profesori su bili uvređeni ili vređani, profesori sociologije su hteli silom da likvidiraju studente »bundžije«, sociologije su se sukobile, kriza sociologije je ključni problem koji je ova kriza postavila; ideološka, esnafska, kastinska solidarnost ukršta se sa suparništvima, sukobima, raskidima između pojedinaca. Za sve one koji ne odbijaju saznanje da sociolozi ne predstavljaju skup bestelesnih duhova već društvo duboko uključeno u univerzitet kao ustanovu, s jedne strane, u upravu ili tehnomenadžerstvo, s druge strane, nema sumnje da je Maj 68. izazvao prskanje apcesâ, koji su sazrevali, zaoštrio borbu klasa, kasti, grupa, klanova. Divno je, anđeoski, što sociološke studije Maja 68. govore o svemu sem o tome! Prve studije, ocene, kao da silaze s Olimpa, s nebeskog prestola...

Ne može se zaboraviti da je u čudesnom društvenom potresu, proisteklom iz razdora i surovog sukoba u krilu sociologije, u tom lancu događaja — gde mahnitost nekih mladih sociologa, sličnih Samsonu, tresući stub sociologije zamalo nije srušila i hram i grad — sociolog bio čovek, a ne mag, sveštenik, stručnjak... Ispod maske se pojavio čovek sa svojim strahovima, besovima, oduševljenjima. Moglo se videti da je svako sociološko saznanje za vreme tog rasplamsavanja, kao i svaka informacija, predstavljalo određenu količinu akcije u službi jednog ili i drugog tabora. To je bio slučaj i sa ispitivanjima IFOP-a,[8] u jednom smislu, koliko i s mojim člancima u Le *Monde-u,* u drugom.

U tim uslovima, sociološka sredina bila je stecište alergije, oduševljenja, nedoumice, razdora. Svaka od tih subjektivnih pojava potencijalno koristi ili šteti rasvetljavanju. Alergija i oduševljenje igraju ulogu uveličavajućeg stakla iznad ovog ili onog vida krize, ali istovremeno zamućuju druge vidove. Alergija je verovatno naučno najštetnija reakcija: sociolog, zgađen manifestacijama koje mu se čine kao gluposti, detinjarije, sramota, video je samo površinsku penu fenomena. Opasnost oduševljenja, koje, naprotiv, teži da preceni fenomen, otklonila je velika oseka u junu.

Nedoumica, kolebanja, razdori, sve to pogoduje ispitivanju i sumnji, to jest naučnom rasvetljavanju. Ali ta osećanja mogu da dovedu i do intelektualne bojažljivosti i da pogoduju pritisku objektivnog zastrašivanja koje sputava napore svesti.

Upravo zbog svih ovih spoljnih pritisaka i unutrašnjih nemira, pojave samoopravdanja su mnogostruke i moraju se isterati na videlo. Svako hoće da dokaže sebi i drugima da je duboko objektivan i da, uostalom, događaji samo potvrđuju njegovo mišljenje.

Postoji li povlašćen položaj odakle bi razumevanje bilo manje teško? Sklon sam da odgovorim: to je položaj po strani (marginalan), to jest položaj sociologa koji nisu uključeni — što ne mora da bude prouzrokovano mentalnom zaostološću ili intelektualnom nesposobnošću — u zvanični sistem, gde se poverenje meri poverenjem,

[8] I. F. O. P. — Institut Français d'Opinion Publique — Francuski institut za ispitivanje javnog mnenja (Prim, prev.)

gde je kompas beznadežno usmeren na *cursus honorum,* koji vodi od fakulteta do groblja, preko Kolež de Frans.[9]

Međutim, posebno je važno reći da svakako postoje situacije povoljnije od drugih za takvo proučavanje, ali da *ne postoji povlašćena praksa, koja sama po sebi luči sociološku istinu.* Za svakog je važno da se stalno bavi autoanalizom i autokritikom, koje daju mogućnost korišćenja afektivnih impulsa i nemira u istraživačke svrhe, što znači korišćenja sopstvenih alergija, sopstvenih oduševljenja, sopstvene nedoumice, što je mogućno jedino pod uslovom da se alergija i oduševljenje uravnoteže sumnjom, a nedoumica pretvori u aktivno ispitivanje. Ova načela mogu izgledati »moralna«, pogotovu ako se izbegne poza »plemenite duše«, »širokog srca« i »velikog duha«, ali u stvari je reč o osnovnim metodološkim načelima. Naučno proveravanje nije samo spoljni proces na objektu, to je i unutrašnji proces istraživača-subjekta na samom sebi.

Pored toga, metodološka je neophodnost, pogotovu u sociološkom proučavanju jedne krize, da se uzme u obzir promenljivo određenje vremena. Juli mesec, kad ovo pišem, mesec kritike, oseke i raspadanja majskog talasa, već pruža tu udaljenost — distancu — koja, uz iskustvo doživljenog fenomena, pruža optimalno dvojstvo za svakog sociologa sadašnjice: spoj punog učešća

[9] Neverovatno čvrsto sam ubeđen u egzistencijalne i intelektualne prednosti marginalnosti. Ali mi je jasno da je ovo tvrđenje suviše pro *domo,* te bi stoga moralo biti izloženo vatri kritike spolja. A ne mogu da ne primetim da se, braneći potrebu samokritike i žigošući koketeriju samoopravdavanja, i sam služim samoopravdanjem i kritikujem druge. Ali istovremeno ukazujem na prisustvo, dubinu i težinu uočenog problema.

(psihološkog, afektivnog, praktičnog) i krajnje odvojenosti, ono što se u govoru zove »hladna glava, vrelo srce«. Ali i ovde nema situacije koja automatski donosi jednu istinu, jer konačno, autokritika i autoregulacija, odbijanje da se popusti pritiscima spolja ili iznutra, dopuštaju svakom, bez obzira na trenutak i na njegov položaj u krizi, da pokuša da je osvetli.

Što se mene tiče, ne bih hteo da se ovde ispovedam, ali ne mogu ni da izbegnem minimalno samoispitivanje. Moram da pomenem izvanrednu fizičku sreću koja me je obuzela prilikom studentske komune. Sve me je to verovatno tada povuklo, a vuče me i danas, da sagledam probleme koje je ona postavljala, probleme koje sam već i ja sam sebi postavljao, da u toj krizi vidim najavu novih vremena i presudan datum... I ovde se sad postavlja pitanje kritike (autokritike) koje preti da sruši moj poduhvat. Da li su veliki problemi koji su me mučili, moja velika intelektualna opredeljenja (kriza i prevaziđenost marksizma, kriza i prevaziđenost buržoaske civilizacije, traganje za novom politikom, uloga omladine kao pronalazača zla rasutog po društvu, itd.) zaista odgovarali onome što je izbilo i buknulo u Maju? Ili možda ja nesvesno uvlačim kliješta da bih izvukao svoje sopstveno dete iz te uobražene trudnoće? Ta se sumnja mora javiti pri čitanju ovih tekstova u kojima sam formulisao opis—tumačenje krize.[10]

[10] La *commune étudiante, he Monde* od 17, 18, 19, 20, 21. maja 1968. *Une révolution sans visage, Le Monde* od 5, 6. juna 1968. Tekstovi su preštampani u *Mai 68 — La Brèche,* od I. M. Coudray, C. Leffort, E. Morin (Fayard).

RAZGRANIČENJE DOGAĐAJA

Šta se desilo Maja 68? Sa izvesne tačke gledišta, događaj je dobro poznat onima koji su ga ne samo doživeli kao neposredni ili strasno zainteresovani svedoci ili kao učesnici željni da svedu bilans, već su i svakodnevno pratili tok krize putem radija i novina, i danas ga još prate retrospektivno preko zbirki svedočanstava, priča, koje se obilato objavljuju ovog meseca jula. Ali, ovo poznavanje je, uostalom, izobličeno i nedovoljno. Fenomen stvaranja zvezda uhvatio je u žižu svetlosnih snopova vodeće ličnosti (Kon-Bendit, Žesmar, Sovažo, Šegi, Pompidu, Mandes-Frans), ključna mesta — Sorbonu i Nanter za studente, Reno Bijankur i Flen za radnike. Još jednom je Pariz izbio u prvi plan na štetu provincije, čije dubinske vrtloge slabo poznajemo (pogotovu u tom faktički decentralizovanom pokretu, a možda i suštinski decentralističkom). Studenti su bili u žiži, a u senci bivši studenti (generacije bivših studentskih aktivista iz vremena rata u Alžiru, koji su postali asistenti ili zaposleni s nepunim radnim vremenom) i gimnazijalci; jedni su studentskoj komuni davali iskusne kadrove, a drugi oduševljenu vojsku. Radnici su se istakli bacajući u zasenak ostalu najamnu radnu snagu, a među radnicima, s jedne strane, sindikalni kadrovi, pre svega Generalne konfederacije rada a, s druge, mladi borbeni radnici. Treba li sačekati da se popune bar najveće praznine pre no što počnemo razmatranje krize kao takve? Ovde dolazi do prvog izbora pri kome se odlučno opredeljujem za razmatranje već sada, s obzirom na vrlo čistu prirodu dinamike, očiglednu lančanu povezanost fenomena i, da kažemo i to, idealna svojstva majske krize.

Zaista je ova kriza savršena u svojoj teatralnosti: počinje 3. maja posle dugog potmulog prologa, teče u neprekidnom procesu obeleženom zglobnim etapama (noć barikada 10—11. maja, demonstracija 13. maja, zaposedanje fabrika počev od 14. maja do širenja opšteg štrajka 22. maja, seljačke demonstracije 24. maja, odbacivanje Grenelskih sporazuma 27. maja, izjave preko radija generala de Gola i demonstracije na Jelisejskim poljima 30. maja). Povratak u normalno stanje takođe je proces od mesec dana, ali ne tako ujednačen, obeležen trzajima, ali se on završava posle drugog izbornog kruga. To je kao nekakav klasičan komad u dva čina jednake dužine, gde svaki čin otkriva sebi svojstven proces, prvi otkriva proces razbijanja struktura i razvoja korenito novog dinamizma u francuskom društvu, a drugi proces ponovnog obrazovanja struktura i resorbovanja krize. Dve apsolutno raznorodne stvarnosti otkrivaju se ovim dvostrukim procesom: jedan ishodi iz susreta revolucionarnih »diastaza« i širokog, spontanog pokreta mladih, otkriva žestinu fermenata savršeno nevidljivih u normalnom društvenom životu. Drugi ponovo obrazuje društveno tkivo uopštenom polarizacijom oko vlasti. U prvom činu i političke stranke i država takoreći nestaju. U drugom se opet pojavljuju i trijumfuju. Francuski klasicizam, koji je Marks pozdravio u revoluciji 89, ovde se vraća u drugim oblicima, to jest, kriza se pojavljuje ne samo u svojoj sopstvenoj strukturi od dva čina, već u višestrukim shemama suprotnosti. Upravo se te sheme nameću analizi, a ovde se podrazumeva da analiza mora da maj i juni spoji diptih ako hoće da shvati problematiku celine.

KAKVA KRIZA?

Ali, ako je ta kriza klasična, teatralna, šta ona onda znači? Da li je to kriza korenite prirode, to jest zadire li ona do korena našeg društva ili su u pitanju površinski nemiri koji izražavaju probleme prilagođavanja-modernizacije?

Čini mi se da bi se ovde trebalo opredeliti za jedan od dva pravca: za »laku« ili »tešku« dijagnozu.

Zaista je neobično, ali mnogi su posmatrači izabrali u onom trenutku, a mnogi se i sad opredeljuju za »tešku« dijagnozu ili, blisku njoj (očajničku ili oduševljenu), dijagnozu jedne, tako reći, revolucije, a samo se nevelika manjina, među kojima i Olivije Biržlen, upravo ovde, opredeljuje za laku dijagnozu.

Može se, zaista, izabrati laka dijagnoza, ako se uzme u obzir da je sadejstvo studentskog pokreta i pokreta radnika-najamnika bilo više fenomen trenutnog sticaja okolnosti nego sprega, ako se naglasi razmimoilaženje njihovih usmerenja i ako se takođe pokret radnika-najamnika, definiše kao pokret zahteva, a studentski, uprkos revolucionarnim parolama, kao pokret usmeren na reformu univerziteta. Samim tim kriza dobija vid niza lančanih slučajnosti, čiju proizvoljnu prirodu otkriva brzina nestajanja-resorpcije, vid nekakve bolesti vezane za rašćenje, kakve preboljeva francusko društvo u različitim etapama svoga razvoja.

Teška dijagnoza bi se zasnivala na vrlo dubokom i brzom razaranju društvenih struktura, koje se odigralo za svega nekoliko dana, na iznenađujućoj žestini dinamizma koji su pokrenuti 3. maja; ta bi dijagnoza protumačila studentsku pobunu, uzimajući žestinu verbalnih i fizičkih istupa kao podatak o njenoj radikalnosti

i dovela je u vezu sa žestinom studentskih pobuna u svetu, kako u uzornim studentskim gradovima i modernim univerzitetima tako i na anahroničnim univerzitetima, protumačila bi socijalni štrajk kao duboki bunt, koji se, nesvestan, nezadovoljan i potisnut, najzad sveo na zahtev za povećanjem nadnica.

Po našem mišljenju, laka dijagnoza nije potpuno nespojiva sa teškom. Nije redak slučaj da pokret reformi prati i revolucionarna eksplozija i da revolucionarni zamah dovede do reforme. Može se zamisliti da je u studentskom pokretu došlo do elektrolize između, s jedne strane, reorganizacije struktura vlasti na univerzitetu, pa čak i opšte reforme odnosa omladina—zreli ljudi u okviru društva i, s druge strane, korenitog poricanjo tog društva.[11] Isto bi se tako opšta socijalna kriza mogla shvatiti kao mešovit, složen, ambivalentan fenomen koji luta ôd razbijačkog poricanja do integracionih zahteva i koji nije uspeo da dobije zaista određen lik.[12]

S druge strane, slučajnost svojstvena krizi u prvoj fazi udaljava nas od teške dijagnoze, ali nas u drugoj fazi vraća njoj. Razume se, kriza nije bila neumitna, čak ni verovatna, a razvila se sticanjem činilaca koji nisu morali da se steknu; nije potekla ni od političkih ni od ekonomskih teškoća (nije bilo doba recesije, već ekspanzije). Ali se može prihvatiti da je slučajni događaj,

[11] Otuda hipoteza o »dvostrukoj studentskoj svesti«, jedna je individualistička — buržoaska — usmerena ka ličnoj karijeri, a druga kolektivna — pobunjenička — trudi se da odbaci i karijeru i buržoaski život *(Mai 68* — ta *Brèche,* str. 24—25).

[12] V. *Une révolution sans visage (Mai 68* — La *Brèche* str. 63—67, gde se takođe iznosi hipoteza o dvostrukoj radničkoj svesti, jedna je okrenuta uključivanju u društvo »potrošača«, a druga se bori protiv produkcionih odnosa koji pritiskaju rad.

šireći se od nanterske periferije do centra društva, od univerziteta do preduzeća, upravo odigrao ulogu eksplozije koja je izbacila na površinu podzemne slojeve stvarnosti. Čak i ako se studentskoj pobuni porekne bilo kakav značaj za sâmo biće našeg društva, može se priznati da je iz breše, nastale ispod određene razine flotacije, a blizu nekog nervnog centra, nešto pokuljalo iz utrobe i pogodilo nešto u glavu. Eksplozija je ošamutila državu i vlast antigerontokratskom i antipaternalističkom pobunom studenata, koja je, šireći se, pogodila i patemalističko-gazdinsku suštinu vlasti, otkrila postojanje i žestinu onoga što Hegel zove »negativno«, to jest, one sile preobražavanja skrivene pod svakim stubom nosačem društvenog poretka. Da kažemo i to da baš u onoj meri u kojoj je to nešto izbilo iz dubina, ono i nije moglo da se otelotvori na površini, već se tu rasplinulo, te je prema tome kriza bila duboka u onoj meri u kojoj se odrazila kao površinska i slučajna. Drugim recima, ako je udar događaja otvorio brešu u brani koja zadržava i ograđuje ono pritisnuto, mračno, i drži to džinovsko veštačko jezero društva u miru, te se ono stalno pretvara u rad i poslušnost, bujica je iznenada oslobodila deo energije sleđene u masi, deo nasilja okamenjenog u miru; probudila je, otkrila nešto osnovno, čiju tajnu tek treba dokučiti: da li je to prastari poticaj koji uvek svaka vlast sputava? Da li je to moderna, nova potreba, kojoj se prvi put ukazala prilika da izbije? Ili je to Istovremeno i jedno i drugo, kao što sam ja pretpostavljao?

U svakom slučaju, teza koja tesno povezuje slučajno i suštinsko, ovde je središna, jer je zaista reč o postulatu svih sociologija događaja, za koje izučavanje događaja nije izučavanje anegdote, već klinički pristup onome što skrivaju društvene pravilnosti, »normalni hod« društva. Ne odbacujemo hipotezu da događaj-slučajnost

može da izmeni tok jedne civilizacije, kao što je bio slučaj sa Oktobrom 1917, udarnim događajem u džinovskoj krizi kakvu je predstavljao prvi svetski rat. To ovde znači da se ne može zbrisati mogućnost, u maju—junu 68, rušenja režima, čak i revolucije, ali ta revolucija ne bi verovatno imala tok emancipacije o kojem je sanjao studentski pokret.

Dvoznačnost krize otežava postavljanje dijagnoze: s jedne strane, ogroman potres, tako da se zaista može govoriti o revoluciji a, s druge, tako reći ništa, težak porođaj jedne reforme univerziteta, veliko čišćenje koje prečišćava »industrijsko« društvo, koje će tako još bolje napredovati... Ako smo skloni teškoj dijagnozi, teškoća je u određivanju prirode dijagnoze: da li je to pre svega slabljenje, destrukturacija, kao posledica krhkosti suviše mehanizovanih društava i trošnih usled propadanja transcendentalnih vrednosti reda, nacije, zajednice u korist individualizma? (Uostalom, ovakva hipoteza nije isključiva). Ili je to klasična kriza kapitalizma? Ovu hipotezu je teško braniti, jer tog proleća nije bilo ni ekonomske krize, ni žestokih socijalnih sukoba, sve dok studentski pokret nije izazvao klasnu borbu, uostalom dvosmislenu. Da li je to neo-kriza kapitalizma? Hipoteza je održiva, ali bi zahtevala određivanje onoga što je *neo* u krizi i u kapitalizmu. U tom bi se smislu moglo postaviti pitanje da li je to kriza tehno-birokratskog društva? Trebalo bi ispitati da li su se najodlučniji zahtevi za samoupravljanjem ispoljili u oblastima najrazvijenije tehno-birokratizacije? U tom slučaju ne bi bila u pitanju toliko ekonomska kriza koliko kriza građanskog života i civilizacije. Ovo nas vodi uopštavanju i postavljanju sledećeg pitanja: nije li to kriza civilizacije? Ovo je pitanje već raskrsnica te bi moglo da vodi i do frojdovskih vrata (bolest svojstvena svakoj civilizaciji čiji napredak

podvlači opšti pritisak na nagonske poticaje i dovodi do opšteg osećanja krivice[13], do hrišćanskih ili filozofskih vrata (nihilističko društvo gde vrednosti propadaju), do planetarnih vrata: da li je to upravo jedan od simptoma neke krize čovečanstva u XX veku? Agonije? Novog rađanja?[14]

Paradoksalno, ali baš zato što se majska kriza nije završila socijalnom ili političkom revolucijom, baš zato što je ostala nedovršena, neodređena, pa na sva naša pitanja odgovara »može da bude, a može i da ne bude«, baš zato i možemo da joj zaista pripišemo svu tu dubinu.

Dvosmislenost i nejasnoća krize su utoliko veće ako se, uz to, pokaže da ona nije temeljna kriza našeg društva (koje je brzo izviđalo svoje rane), već najava jedne temeljne krize, čiji se proces još ne dâ predvideti. U tom smislu Maj 68. bi sadržavao čudnovatost proročanstva Sibile.

Sad možemo da kažemo nešto određenije o našoj glavnoj hipotezi: majska kriza seže duboko, ali ta dubina je istovremeno i arhaična i proročanska. Dvostruka priroda krize dopušta da se istovremeno sagleda i njen laki i njen teški vid. Ona se ne rešava reformom univerziteta, koja predstavlja njen najizvesniji, ali i beznačajniji vid. Nju ne rešava ni pokušaj proleterske revolucije prema teoriji većine diastatičnih grupa. To je njen metaforični vid. Unazad, ka Arkeju, otkriva niz stalnih problema koje postavlja svako društvo. Ona najavljuje, idući unapred, prema budućnosti, rastuću ulogu univerziteta, omladine, inteligencije, čiji će »trojni savez« možda omogućiti prevazilaženje građanskog društva.

[13] *Nelagodnost u kulturi.*
[14] »Bolesna grozničavost civilizacije u raspadanju ili spasonosna kriza čovečanstva koje se kupa na izvoru mladosti?« (P. H. Simčon, *Le Monde,* 25. juli 1968).

Ovo bi nas dovelo do stanovišta da je za savremenu sociologiju bitno da usredsredi svoje ispitivanje, izvan krize, na tri oblasti: univerzitet, omladina, inteligencija, a posebno na studente, gde se sustiču kritički fermenti mladosti i nezadovoljne inteligencije. Razume se, takvo ispitivanje prevazilazi okvire ovog članka i treba se ograničiti na postavljanje četiri vrste problema:

1) Može li se stvarno pretpostaviti da omladina i inteligencija (književna, umetnička) predstavljaju one slojeve društva koji su krajnje osetljivi na nelagodnost, bilo u nastajanju, bilo rasplinutu, latentnu, prigušenu u dubini društva i da njihovi protesti svedoče o nedostacima, težnjama, potrebama, koje će se potom sve jasnije pojavljivati? U tom slučaju bi verovatno bilo potrebno postaviti teoriju »izuzetne lucidnosti« tih slojeva: a) polazeći od razmeđe prilagođenost — neprilagođenost, koja više razdvaja pokoljenja nego korporacije; b) polazeći od u suštini marginalnog položaja mladih, a pogotovu studenata.[15]

2) Trebalo bi se upitati u kojoj meri postoji komplementarnost između agresivnosti revolucionarnih manjina i agresivnosti i poricanja vrednosti osobina ušlih u omladinski deo masovne kulture prilikom kristalizacije jedne omladinske kvazi-kulture zasnovane na filmskim »pobunjenicima« (Džems Din, Marlon Brando), na igri-muzici telesnog oslobađanja (rok, džerk), potom na trubadurizmu pobune (Bob Dilen, Džoan Baez) i, u Francuskoj, na onom naizgled tajanstvenom i opasnom fenomenu koji su odrasli nazvali »je-je«.

3) Trebalo bi se upitati da li ta kultura omladine, upola uključena u masovnu kulturu, donekle obuzdana

[15] Manhajmova teza o »inteligenciji bez korena«, mogla bi se upotpuniti tezom o omladini bez korena,

a donekle razorna, pa marginalna kultura *bitnika i hipija*, pa studentske pobune u svetu, pa francuski omladinski maj, gde kao da se sve to pomešalo, da li sve ovo ne predstavlja niz etapa u stvaranju nove klase po životnom dobu i to novog tipa u odnosu na »klasu životnog doba« tradicionalnih civilizacija ili na društvenu klasu modernih civilizacija.[16]

4) Trebalo bi se, najzad, upitati o međunarodnom karakteru studentskih pobuna i protumačiti Maj 68. ne toliko i ne samo u francuskim okvirima već u okviru tako reći planetarnih pokreta.

Sve ovo zahteva od sociologije da preko prave krize svesti dođe do svesti o krizi. Zar ne preovlađava težnja da se svaki fenomen svede na lokalni sistem, to jest, nesposobnost da se shvati ono što proishodi iz velikih međunarodnih struja, iz »duha vremena«. A zar nismo u tom smislu videli i grupu sociologa kako u izjavi urbi et orbi uobraženo tvrde da ne postoji problem omladine već samo problem univerziteta, dok drugi tvrde da ne postoji problem društva, već problem omladine, a treći čak nisu ni videli probleme već samo žalosne nerede...

SIMULIRANA I SKRIVENA REVOLUCIJA

Dakle, čudna kriza, po svojoj prirodi, revolucionarna, ali nije revolucija već neka vrsta revolucije (po svom dinamizmu) bez revolucije (po svojim posledicama).

Ovde se još možemo upitati da li revolucionarni vid nije bio samo ludički vid reformatorske stvarnosti, što nas vraća raspravi o tumačenju. U svakom slučaju, postojao je ludički vid, koji postavlja svoje probleme: zar

[16] Vidi poglavlje Omladina u prvom tomu ove knjige.

nije Maj 68. bio takođe džinovsko slavlje omladine, iznenadna erupcija — u građanskom društvu koje je ugušilo svetkovine naizmeničnim smenjivanjem rada i slobodnog vremena — erupcija sve jače potrebe za karnevalom, divljačkim potlač-karnevalom uništavanja-stvaranja? ... Moramo da pratimo ovu pretpostavku o slavlju i da je povežemo sa pretpostavkom o posvećenju, prema kojoj su policajci pod šlemovima s puškama i gas-maskama, odlično odigrali ulogu maski zlih duhova iz Svete šume, protiv kojih mladić mora da se bori na život i smrt ako hoće da postane odrastao čovek... Bilo je nekog silovitog vrtloga, neke patetične sreće u kojoj su se mešali igra i obred, što treba navesti da bi se shvatilo u kojoj je meri — za one koji su je doživeli — studentska komuna bila »ekstaza istorije«.

Treba produbiti pojam igre i obreda. U Francuskoj, bogatoj revolucionarnom prošlošću, gde su prethodne generacije doživele juni 36. antifašizam, pokret otpora, barikade oslobođenja Pariza i gde, posle alžirske dekolonizacije, nema više konkretne revolucionarne angažovanosti, u toj Francuskoj koja zalazi u nekakvu švajcarsku svakodnevicu, u ujednačeni socijalni život — dok svet prska na sve strane i dok Crnci po američkim gradovima, Kastro, Gevara, vijetnamski Front narodnog oslobođenja, nose, s oružjem u ruci, revolucionarnu zastavu kroz ratove i gerilu — među njenom omladinom zadojenom epskim filmovima o oktobarskoj revoluciji, filmskim svedočanstvima o španskom ratu, rojevima revolucionarnih slika, nekolicina studenata se igrala revolucije, započinjući igru nasiljem (jedina »neprihvatljiva« revolucionarna autentičnost u ovom društvu opšteg kulturnog prihvatanja, gde se čak i izmet pozdravlja kao patetičan protest). Igrali su se kao što se u simpatičkoj magiji mimikom podražava **čin koji se želi**

ostvariti, i čitavo istorijsko pamćenje, čitavo imaginarno sećanje mobilisano je da bi *hine et nunc* došlo do te reinkarnacije revolucije. Ova pantomima je uzela maha, čitav jedan deo omladine je posle 3. maja, umesto da bude odbijen, bio oduševljen revolucionarnom Reci. Pantomima je bila dosta teška, žestoka, ozbiljna[17], te je mogla zaista da donese pravi revolucionarni doživljaj, mogućnost promené, nešto između sna i jave, ili tačnije nešto i od sna i od jave. Želeći da na neki način doživi kosmičku istoriju revolucija (a zaista su komadi i fetiši Kosmosa bili prisutni na Sorboni — portreti Maoa i Trockog, vijetnamska zastava i, razume se, crvene i crne zastave), studentski revolucionarni pokret ju je prizivao u čudesnom vodu obredu gde su se otelotvorili svi duhovi revolucije u začaranim prostorima Sorbone i Sansjea.

A ta revolucionarna histerija koja, kao i svaka histerija, izaziva organske promené, to iskreno podražavanje svih revolucija, koje se može smatrati bilo kao opsena, bilo kao glavna proba, zaslužuje višestruko razumevanje i produbljivanje, što ćemo pokušati na drugom mestu.

Nije samo sa studentske tačke gledišta pokret prešao s podražavanja na čin (mada čin ipak nije uspeo da se ukoreni, tako da se pokret našao *tako reći između podražavanja i čina),* čitava se kriza može smatrati podražavanjem revolucije, ipak pod uslovom da se od kliničkog smisla simulacije pređe na kibernetički smisao, to jest da se Maj 68. smatra simulacijom koja ima ulogu opita u sociološkoj oblasti bivših i sadašnjih, i verovatno budućih revolucija; zaista su bili primenjeni svi revolucionarni mehanizmi i procesi, ali konačno u zatvorenom

[17] »Neka vrsta igre upravo suprotne igri prevare« — J. M. Domenach, »L'Ancien et le Nouveaux«, Esprit, 1968. br. 6—7, str. 1025.

kolu, bez potresnih posledica, tako da nije bilo skoka u smrt, što je inače neminovno pri takvim slučeljavanjima (u maju—junu nije bilo ni pet mrtvih, dok miran vikend donosi od pedeset do sto žrtava).

Zbog tih okolnosti, ova skoro-revolucija je neobično povoljan predmet za proučavanje revolucija. Istoričari revolucija, a posebno istoričari francuske revolucije, kao Fransoa Fire, dobro su to osetili, »Klasična«, »idealna« *i* »teatralna« priroda maja—juna 68. štedro nam je darovala pokrete masa, upade i erupcije koji za dan menjaju sudbinu, prizore ustanka. Ali, još smo jače osetili i doživeli proces lančanog razbijanja struktura, počev od jezgra od desetak studenata, koji se potom rasprostro po celom društvu, dok je istovremeno stupao u dejstvo, 3. maja, jedan tako reći revolucionarni dinamizam, koji je svuda pored zakonite ponudio drugu vlast, jedno privremeno slobodarsko društvo, u kome su već klijali raznorodni zameci kulturne revolucije, narodne demokratije, kastrizma. Videli smo kako je do ponovnog osvajanja vlasti došlo putem čudesne usamljeničke radiofonske restauracije, koja je odmah kondenzovala sva rasplinuta strahovanja i izazvala trenutni široki pokret masa, a potom osvajanje u etapama, kontrole celog društvenog tela sve do konačno odlučujućeg ostvarenja na izborima.

Tako je Maj 68. simulacija revolucije, ne samo zato što je kod njenih učesnika došlo do operativnog podražavanja prošlih ili egzotičnih revolucija (uostalom, sve revolucije, sva prevazilaženja uvek podražavaju prošlu teatralnost u času ulaska u *no man's land* budućnosti), već i zato što je ta simulacija revolucije uznela revolucionarni pokret do idealne čistote, gajeći istovremeno u embrionalnim i nepouzdanim oblicima bezbrojne i protivrečne mogućnosti.

MIKROKOSMICKI MAJ

Maj 68. nas uvodi u jednu teoriju revolucije, koja nas pak uvodi u poznavanje društvene prirode, a ova se može otkriti samo posmatranjem para red-kriza. Istim tim putem mogli bismo da preispitamo teoriju vlasti, koja je bila pogođena u svom duhovnom načelu (svetosti, magije, zastrašivanja) i da odemo i dalje u teorijskim istraživanjima u oblasti politike. Pored izvanrednih teorijskih mogućnosti koje mu daje njegova simulativna priroda, Maj 68. nas uvodi u fenomenološku teoriju savremenog sveta, u proučavanje Francuske, i šire — »industrijski razvijenih« društava, u predviđanja ili proročanstva »post-industrijskog« i, rekao bih ovde, post-buržoaskog društva, u problematiku omladine, koja odsad isto tako dobro povezuje sa korenima svakog društva kao i sa planetarnim strujama, u koncepciju sveta XX veka, ne više mehanicistički određenog na osnovu pojma industrijskog društva, već izloženog krizama, žestokim trzavicama i možda, ko zna, opštoj krizi, koja bi bila i kriza čovečanstva. Studentska međunarodna pobuna, koja je doživela izvanredan procvat u francuskoj Studentskoj komuni, i francuski štrajk-svetkovina sa slobodarskim zahtevima, koji je zapalila međunarodna studentska pobuna, kazuju nam u svojoj poruci deo zagonetke koju nam postavlja sfinga XX veka.

11

DOGAĐAJ

(Povratak nepovratnog)

Nema nauke o pojedinačnom, nema nauke o događaju, to je jedna od najizvesnijih tačaka još uvek vladajuće teorijske vulgate.

1. POVRATAK DOGAĐAJA

Događaj je prognan u onoj meri u kojoj se poistovećuje sa pojedinačnošću, proizvoljnošću, slučajem, nesvodljivošću, doživljenim (kasnije ćemo ispitati sam smisao reči događaj). Prognan je ne samo iz fizičko-hemijskih nauka, već i iz sociologije koja teži da se zasnuje na zakonima, modelima, strukturama, sistemima. Postoji čak težnja da se istera i iz istorije koja je, sve više, proučavanje procesa u skladu sa sistematskom ili strukturalnom logikom, a sve manje vodopad događajnih sekvenci.

Ali, prema paradoksu na koji se često nailazi u istoriji ideja, u času kad jedna teza dospe i do oblasti najudaljenijih od njenog mesta nastanka, upravo u tom času i, baš u mestu nastanka, dolazi do revolucije koja radikalno pobija tezu.

U času kad su se humanističke nauke saobrazile jednoj mehanicističkoj, kauzalističkoj i statističkoj she-

mi, proistekloj iz fizike, upravo u tom času, sama se fizika korenito preobražava i postavlja problem istorije i događaja.

FIZIS I KOSMOS

Pojam kosmosa, to jest jedinog i jedinstvenog svemira, koji su nauke, ne samo fizika već i astronomija, bile odbacile kao nepotreban, od pre nekoliko godina ponovo se uvodi kao potreban i, čak, središnji. Više čak nije u pitanju pozivanje na doktrinarnu raspravu između zagovornika jednog sveta bez početka i kraja, koji se povinuje principima čija se jedinstvena formula može naći, a ipak ne postulira jedinstvenost, s jedne strane i s druge strane zagovornika stvorenog svemira. U stvari, za ovih nekoliko godina pojave koje je zabeležilo astronomsko posmatranje, posebno pomeranje spektralnih linija kvazara prema crvenom putem Doplerovog efekta, sve više učvršćuju ne samo postavku o ekspanziji svemira, već i tezu o početnom događaju, pre približno šest milijardi godina, od kojeg je poteklo eksplozivno rasipanje koje se naziva svemirom i od kojeg se skokovito razvija evolutivna istorija. Otada izgleda ne samo da *fizis* ulazi u *kosmos* već i da je kosmos fenomen, tačnije —• poseban proces koji se odvija u vremenu (stvarajući vreme?).

Drugim rečima: kosmos kao da je istovremeno svemir i događaj. On je (fizički) svemir koji čine konstantne, pravilne i uzastopne crte, a događaj je po svojoj jedinstvenoj i pojavnoj prirodi. U ovom drugom smislu, svemir je događaj koji evoluira već šest milijardi godina.

Po svojoj prirodi, *vreme* se javlja ne samo kao nerazlučivo vezano za prostor, kako je to dokazala Ajnštajnova teorija, već kao nerazlučivo vezano za nastajanje-događanje Sveta.

Pored toga, postanak sveta iz nekog prethodnog stanja (zračenje, prvobitno jedinstvo?) ne može se, po nama, zamisliti drugačije do kao događaj u čistom stanju, jer se ne dâ ni logički shvatiti ni statistički zamisliti.

Zanimljivo je da njegova događajna priroda niukoliko ne sprečava svet da se pokorava nužnim odnosima, ali ovi nužni odnosi niukoliko ne isključuju nezgode i događaje kao što su eksplozije zvezda ili sudari galaksija.

S druge strane, ideja da je kosmos proces, od bitnog je značaja. Kosmološki tok upravo opravdava drugo načelo termo-dinamike koje je, u okviru stare fizike povratnih fenomena, izgledalo neprirodno.

Uostalom, izgleda, zaista, da »materija ima svoju istoriju«,[18] to jest, materija u nekim svojim vidovima jeste istorija. Može se pretpostaviti da su se prve čestice, istovremeno dok se energija rasipala zračenjem, slepile u jezgra, pošto su se, »kao prvi koraci ka kvalitetu i organizaciji«, atomi uobličili, a individualna svojstva pojavila.[19] Treba reći da nam kvantna lestvica energije predlaže i nameće hipotezu evolucije«.[20] Ova mikrofizička hipoteza slaže se s makrofizičkom.

Tako jedinstvena i evolutivna priroda sveta postaje sve verovatnija.

Jedinstvena i evolutivna priroda sveta nerazdvojna je od njegove slučajne i događajne prirode. Kosmos ne nastaje onako kao što bi po Hegelu trebalo da je nastao:

[18] Jean Ullmo, »Les Concepts physiques«, u: Piaget, *Logique et connaissance,* La Pléiade, 1967.
[19] Isto, str. 686
[20] Isto, str. 685

samorađajućim razvojem jednog načela koje se povinuje dijalektičkoj unutrašnjoj logici (logici antagonizma ili negativnog, mada se sve iz ove postavke ne može odbaciti. Ali on evoluira utoliko što je:

a) nizanje događaja počev od svog naglog fizičko-prostornog-vremenskog pojavljivanja;

b) snop razgranatih procesa s asocijacijama, kombinacijama, sudarima i eksplozijama;

c) nastajanje u vidu metamorfoze, to jest prebacivanja preko početne date koja se menja u svom pomeranju, kroz susrete i prekide i pomoću njih (otuda mogućnost razvoja).

Ako sad pogledamo mikrofizički poredak, izgleda da danas više ne možemo da razlikujemo pojam elementa, to jest čestice, osnovne jedinice fizičkih pojava, od pojma događaja. Osnovni element u stvari pokazuje neka svojstva događaja: aktualizaciju (pod izvesnim uslovima posmatranja ili delovanja), diskontinuiranost, neodredljivost i neverovatnocu. Dakle, na mikrofizičkorn stupnju postoji analogija ili podudarnost elementa i događaja.

Tako se na astronomsko-kosmičkoj razini, na razini fizičke istorije i na razini mikrofizičkog posmatranja, vidi da se svojstvena obeležja događaju (aktualizacija, neverovatnoća, diskontinuitet, slučajnost) nameću naučnoj teoriji.

Pogrešno je, dakle, biološkoj evoluciji suprotstavljati fizičku statičnost. U stvari, postoji mikro-makro-fizičko-kosmička istorija u kojoj se već javlja načelo evolucije kroz »postupno stvaranje sve većeg reda i sve složenijih i samim tim neverovatnih objekata.[21]

[21] Isto, str. 696

Život

Evolucija nije, dakle, jedna teorija ili ideologija, to je fenomen koji treba razumeti, a ne skrivati. A ključni problemi koje postavlja evolucija izbijaju, na neobičan način, sa udruživanjem aktivnih nukleo-proteina nazvanim: život.

Vrlo je verovatno da načelo heterogenizacije deluje u kosmosu i da je život na Zemlji jedna od srećnih manifestacija tog načela u datim uslovima. Nije uopšte isključeno, s druge strane, da heterogenizujuće organizacije nekog nepoznatog tipa, ali koje se ne bi dale podvesti pod ono što mi nazivamo životom, mogu da postoje na drugim planetarna, pa čak i na Zemlji. Ali ono što mi nazivamo životom, to jest, nukleo-proteinska organizacija koja ima moć samorazmnožavanja i koja se određuje dvostrukim generativnim i pojavnim kretanjem, izgleda da je bio događaj vrlo male verovatnoće. Kako kaže 2ak Mono: »Zivot se pojavio na zemlji: kakva je bila, pre događaja verovatnoća za to? Hipoteza nije isključena... da se odlučujući događaj odigrao samo jednom. Sto bi značilo da je njegova verovatnoća a priori bila skoro ravna nuli«. Zaista, jedinstvenost genetskog kôda, identičnost u svim živim bićima proteinskih i nukleinskih sastojaka, sve to kao da nam ukazuje da su ta živa bića potomci jednog jedinog i slučajnog pretka. A čim se život pojavio, javio se kao slučajnost — događaj s jedne strane i kao sistem-struktura, s druge strane. Dok se obično teži razdvajanju ova dva suprotna koncepta — događaja i sistema, mi ćemo naprotiv pokušati da shvatimo na koji su način oni nerazlučivo vezani.

U svakom slučaju, sve što je i biološko obeleženo je svojstvima događaja:

1° Evolucija, od prvog jednoćelijskog bića do beskrajne lepeze biljnih i životinjskih vrsta, sastoji se iz mnoštva neverovatnih događajnih lanaca, iz kojih su nastale, u srećnim slučajevima, sve složenije i sve čvršće organizacije.

a) Pojava novog elementa ili crte uvek nosi obeležje neverovatnog, jer je određena genetskom mutacijom. Mutacija je slučajnost koja se javlja u času preslikavanja nasledne poruke i koja je menja, to jest, menja živi sistem kojeg će određivati. Mutacija izaziva bilo spoljnje zračenje, bilo neizbežno neizvesna priroda kvantne indeterminacije. Ona se može javiti samo kao slučajnost. A ovde vidimo da u nekim slučajevima, istina vrlo retkim, mutaciju, to jest slučajnost, koristi i sistem sa svoje strane u smislu poboljšanja ili napredovanja i tako stvara bilo nov organ bilo novo svojstvo.

b) Evolucija ne zavisi od događaja samo u oblasti mutacije. »Prirodna selekcija« (ili bar činioci eliminacije i preživljavanja vrsta) javlja se s izvesnom merom događajnosti. Nisu statični uslovi ti koji prvenstveno vrše selekciju, već mogući dinamički uslovi (susreti, međusobna delovanja pokretnih sistema) i neki neizvesnl činioci kao klima, čija, čak i najslabija promena menja floru i faunu.

Sredina nije nepromenljivi okvir, već mesto izbijanja »događaja«. Još je Lamark primetio »moć okolnosti da izmene svako usmerenje prirode«. Sredina je mesto susreta i međusobnog događajnog delovanja odakle će proizići nestanak ili napredak vrsta.

c) Odsada biologija osvetljava prirodu evolucije. Evolucija nije ni statički verovatna na osnovu fizičke uzročnosti, ni samorađajuća na osnovu nekog internog načela. Naprotiv, fizički mehanizmi vode u entropiju, a

unutrašnje načelo, prepušteno samo sebi, prosto i jednostavno održava nepromenljivost. A evolucija zavisi od događaja-slučajnosti, spoljnih i unutrašnjih, i u svakoj etapi predstavlja neverovatnu pojavu, te gradi razlike, individualizam, novo. Samorađanje života (evolucija vrsta) moguće je samo hetero-stimulacijom slučajnosti--događaja.

d) Najzad, treba reći da događaj ne igra ulogu samo na razini vrsta, već i na razini jedinki. Živo biće će tokom evolucije izazvati pojavu dvostrukosti, koja se u početku javljala kroz udvajanje prvih jednoćelijskih organizama. Ova udvojenost dolazi od toga što je živo biće geno-feno-tipsko biće. Na osnovu tog dvostrukog vida, treba smatrati da događaj-slučajnost utiče ne samo na genotip, već i na fenotip: pojavna egzistencija je niz događaja. *Learning* — učenje je ne samo plod roditeljskog vaspitanja već i susreta jedinke i okoline. Najposebnije crte su proizvod tih susreta.

A sada možda, dolazimo, do teorijske zone, koja će verovatno biti iskrčena kroz koju godinu, gde se život javlja u svojim i organizacionim i događajnim svojstvima. To će reći da je biotička organizacija (život) ne samo metabolički sistem, koji razmenom sa okolinom obezbeđuje držanje svoje unutrašnje postojanosti; ne samo jedan kibernetički sistem opremljen feeđ-back-om ili mogućnošću retroaktivne auto-korekcije; život je, takođe, kad se dublje pogleda, i sistem prilagođen događaju, to jest sposoban da se suoči s događajem (slučajnošću, neizvesnošću, rizikom).

a) Bio-organizacija je u stanju da reaguje na spoljm događaj koji preti da je izmeni, sposobna je da očuva i održi svoj homeostazis (feed-back). Sposobna je da izmeni svoje puteve da bi dosegla ciljeve upisane u svoj

program *(equtfinality)*. Sposobna je da se automodifikuje u zavisnosti od događaja koji iskrsnu na planu pojava *(learning)*. Sposobna je, u genotipskoj oblasti, da preuredi strukturu odgovarajući na slučajnosti-događaje koji menjaju genetsku poruku (mutacije).

b) Tako bio-organizaciju antagonistički usmeravaju strukture očuvanja nepromenljivosti *(feed-back,* homeostazis, genetska nepromenljivost) i sposobnosti za samo-promenu. Nju možemo zamisliti kao dijalektiku između determinacije i potencijalne indeterminacije, koja se genetski izražava mutacijom, a fenotipski learningf-om.

c) Fenotipska indeterminacija, to jest sposobnost da se odgovori na događaje, raste s razvitkom mozga. Kao što kaže 2. P. Šanže: »Vrlo je karakteristično svojstvo viših kičmenjaka što mogu izbeći apsolutni genetski determinizam koji vodi ukalupljenim ponašanjima; to svojstvo duguju činjenici što u času rođenja imaju neke nedeterminisane cerebralne strukture, koje kasnije stiču specifičnost u *susretu* (podvukao — E. M.) često nametnutom, ponekad slučajnom, sa fizičkom, socijalnom i kulturnom okolinom.«[22]

d) Trebalo bi pobliže razmotriti problem alternative i »izbora« koji se postavljaju na razini živih bića. Bekstvo/Napad, Regresija/Progresija, to su na primer dva moguća odgovora na događaj koji unosi promenu. Ukoliko su oba odgovora moguća u istom sistemu, možemo se upitati da li bio-organizacija nema dvostruki antagonistički uređaj u paru koji stavlja u pogon jednu od dve mogućnosti svaki put kad se pojavi nepoznato, slučaj, događaj. A ako zaista postoji ta sposobnost sistema da pravi alternative, izbor, to jest neizvesnosti, onda se

[22] »L'Inné et Acquis dans la structure du cervean«, u: *La Recherche,* 3, jul — avgust 70, str. 271.

može reći da život u sebi sadrži, *organizaciono, samu slučajnost.* Možemo se upitati nije li jedini način živog sistema da odgovori na slučajnost (alea) baš to da *u sebe* ukopi samu *slučajnost.*

»Odluka«, »izbor« u situaciji u kojoj od dva moguća odgovora oba nude i mogućnost i rizik, sami po sebi su *aleatorni elementi-događaji.*

Odluka je u neku ruku unutrašnji događaj svojstven bio-sistemu. To je izbor koji *in* octu rešava stalnu protivrečnost koju postavlja dvostruki mehanizam. A ovde se, po našem mišljenju, javlja potreba da povežemo, uz odgovarajuće izmene, Hegelovu dijalektičku tezu jedinstva suprotnosti, koja kao da je zametak teorije dvojnog mehanizma, s tezom logičko-strukturalnog antagonizma Lupaskoa i teorijom o igrama i odluci.

U tom smislu već vidimo moguće veze s teorijom Gregorija Bejtsona o *double bind,* dvostrukoj prepreci, dvostrukoj pritešnjenosti koja obeležava duh šizofrenika, jer on u svakoj situaciji oseća dva snažno protivrečna poriva i to ga parališe. Tako bi šizofrenik bio »normalan« čovek, jer se nalazi u okviru biotske pravovernosti. Nenormalan samo u onoj meri u kojoj ne bi mogao da savlada suprotnost. Naprotiv, takozvani »normalan« čovek u našem društvu je jednodimenzionalan ili tačnije jednosmeran čovek koji odbacuje antagonizam dvosmislenost, protivrečnost da bi izbegao dramu izbora.

U svakom slučaju život nam se prikazuje ne samo kao događajni fenomen, već i kao događajni sistem u kojem se javlja slučajnost (alea). Ekološki odnos između biotske organizacije, otvorenog sistema, i sredine koja obuhvata i druge biotske organizacije odnos je u kojem su događaji i sistemi u stalnom međusobnom odnosu Ekološki odnos je osnovni odnos gde postoji spoj između

događaja i sistema. Čak bih dodao da po meni duboka istoričnost života, društva, čoveka leži u nerazlučivoj vezi između sistema, s jedne, i alea-događaja, s druge strane. Sve se odigrava kao da je svaki bio-sistem, nastao iz susreta složenih fizičko-hemijskih sistema, sastavljen za slučaj, za rizik, za igru sa događajima. (Otuda antropo-biološki značaj ludizma: vidi se da je igra ne samo učenje ove ili one tehnike, ove ili one sposobnosti, ovog ili onog umenja. Igra je učenje same prirode života koja je igra na sreću, sa slučajnošću.)

3. Ima li događaja u razvoju koji kao da je najbolje programiran, to jest u embrio-genetskom razvoju? Skoro ništa se ne zna o samom procesu razmnožavanja — diferencijacije ćelija, koji počinje jajetom da bi došlo do složene organizacije ponekad od nekoliko hiljada ćelija. Ali možemo se pitati da li se takav (samorodni) razvitak ne sastoji od pokretanja, izazivanja, kontrolisanja i regulisanja slučajnosti-događaja. Razvitak je prekid ćelijskog homeostazisa, prekid kibernetskog sistema, organizacija mnoštva katastrofa, koje će sistem *iskoristiti* da bi umnožio, izdiferencirao, stvorio višu jedinku. Tako bi, dakle, postojala iznenađujuća paralela između biološke evolucije, koja koristi katastrofalne slučajnosti kao što su mutacije, da bi stvorila (ponekad) složenije i bogatije sisteme, i razvitka svakog živog bića koje na neki način *ponavlja* prošlu evoluciju vrste, to jest događaje-katastrofe, ali sad rukovodeći njima. Ono što je izazvalo napredak ka višem biću izazvaće ovog puta samo to biće u svom procesu reprodukcije.

4. Tako nas upravo moderna biologija uvodi sa svih strana u pojam *aleatornog* ili *događajnog* sistema.

S pojavom čoveka događaj ne sekvence se sručuju u vodopadima.

Antropologija

Pojava čoveka je i sama događaj. Reći da velika strukturalna zidina razdvaja Prirodu od Kulture znači prećutno ukazati na to da ih razdvaja jedan veliki Događaj. Taj se Događaj verovatno razlaže u lančani niz događaja uz značajno učešće genetsko-kulturne dijalektike, obeležene, između ostalog, pojavom oruđa i jezika. Moguće je, čak i verovatno, da se čovek nije pojavio na više mesta na zemljinoj kugli, već se rodio samo jednom, to jest pojava čovečanstva, kao i nastanak života, jedinstven je događaj. Citogenetičar Žak Rifi razvio je tim povodom pretpostavku o mutaciji kod antropoida, čiji je kariotip, usled spajanja dva akrocentrična hromozoma, prešao od 48 na 47 hromozoma, i odatle se, putem rodoskrvnih veza u potomstvu sa 48 na 47 hromozoma, našlo i nekoliko nakazica sa 46 hromozoma koji su, ukoliko su imali novu sposobnost u odnosu na tip predaka, bivali povlašćeni »pritiskom selekcije«.

Istorija i društvo

Sa čovekom, evolucija se preobražava u istoriju. To ne znači samo da će evolucija prestati da bude fizička i da će postati psiho-socio-kulturna. To znači takođe da će događaja biti sve više i da će delovati na nov način u okvirima društvenih sistema.

Mendelovi genetski zakoni i Darvinove selektivne determinacije statističke su prirode: one se ne odnose na jedinke već na populaciju. U pogledu prirodne selekcije, preživljavanje ljudske skupine zavisi od njene sposobnosti da obezbedi veći porast rađanja od porasta smrtnosti u datim ekološkim uslovima. Ali oblast pri-

mene statistike na takozvanu prirodnu selekciju socijalnih grupa (nacije, države, carstava) lišena je kvantitativne osnove. Statičke odrednice su moguće samo za skupine *jedinki,* to jest za pojave unutar društva. Ove svakako igraju određenu ulogu u među-društvenim odnosima, utiču na samu istoriju. Ali život i smrt etničkih grupa, nacija, carstava, izmiču zakonu statistike. Otuda presudna uloga događaja u istoriji: dok preživljavanje jedne vrste ne zavisi od nekoliko sumnjivih bitaka, sudbina jednog društva može da zavisi od nekoliko srećnih ili nesrećnih događaja, kao što su ratovi, čiji tok i ishod uvek nose u sebi — sem u slučajevima ogromne nesrazmere u odnosu snaga — nešto slučajno.

Druga velika razlika između istorije društava i biološke evolucije ishodi iz same prirode društvenih sistema koji, za razliku od nukleo-proteinskog sistema, mogu u svoj generativni i informativni kapital da uključe elemente stečene kroz iskustvo fenomena (kultura u antropo-sociološkom smislu). Tako se društva mogu menjati, ne samo naglim mutacijama, već i evolucijama (dijalektika generativnog i fenomenalnog) i mogu da se nađu u trajnoj evoluciji; to jest, događaji svake vrste, kao što su tehnički pronalazak, naučno otkriće i susret dveju civilizacija, i ćud jednog tiranina mogu da odigraju ulogu izazivača promené u okviru jednog društvenog sistema.

Istorija, pošto se nameće kao stalna dimenzija čovečanstva, istovremeno se nameće i kao osnovna nauka.

Ta je nauka najsposobnija da shvati dijalektiku sistema i događaja. U prvo vreme, istorija je pre svega bila opis vodopada događaja i pokušavala je da sve protumači u zavisnosti od njih. Zatim se, već tokom prošlog veka, a pogotovu danas, »događajna« istorija postupno odbacivala, poricala i zamenjivala sistematskom evolucijom koja se trudi da odredi autogenerativne dinamizme u krilu društava.

Ovakvo usmerenje, ukoliko se dovede do krajnosti, preti samouništenjem same istorije uništavajući događaj. Ako je događaj samo potreban elemenat u okviru autogenerativnog procesa, istorija zapada u hegelijanstvo, to jest u svođenje istorijskog na logičko, dok se logika ocrtava, oblikuje, rasparčava, umire i ponovo rađa *u* istorijskom. Razumljiva istorija je ona istorija za koju *buka i bes* igraju *organizacionu ulogu,* ne zato što bi buka predstavljala masku skrivene informacije, već zato što doprinosi izgradnji i promeni istorijskog diskursa.

Veliki antropološko-istorijski problem upravo je u tome da se istorija shvati kao spoj autogenerativnih (samorodnih) i heterogenerativnih (raznorodnih) procesa (gde buka, događaj, slučajnost odlučujući deluju na evoluciju).

Postavka o postojanju jednog samorodnog procesa znači pretpostavljati da se društveni sistemi razvijaju sami po sebi, ne samo shodno mehanizmima »rasta« već takođe prema unutrašnjim suprotnostima i protivrečnostima, koje će igrati ulogu pokretača u razvoju, izazivajući manje ili više kontrolisane »katastrofe« (socijalni sukobi, klasna borba, krize). Drugim recima, društveni sistemi, bar složeni društveni sistemi, bili bi *generatori događaja.* Ovi autogenerativni procesi bili bi na pola puta između embriogenetskog razvitka (u kojem se katastrofe *izazivaju* i *kontrolišu,* to jest, *programiraju se)* i slučajnih razvitaka prepuštenih susretima na sreću između sistema i događaja (mutacije).

U izvesnom okviru, moguće je izdvojiti relativno autonomne autogenerativne procese, što daje snagu, kao

što ćemo kasnije videti, shvatanju Karla Marksa, koji je još uvek najširi teoretičar istorijske autogenerativnosti. Ali u *planetarnim* i antropoistorijskim razmerama nema autogenerativnog procesa. U savremenim razmerama ne postoji samostalni razvitak jednog društva, već uopstena dijalektika autogenerativnih i heterogenerativnih procesa. Treba naći njihovo teorijsko jedinstvo u jedno] sistemsko-događajnoj teoriji, koju treba izgraditi transdisciplinarno prevazilazeći današnju sociologiju i istoriju.

Antidogađajna reakcija i *strukturalistička istina*

Ali, u međuvremenu se javio ogroman pritisak odbijanja događaja. Žrtve mehaničko-fizičkog gledišta, danas prevaziđenog u modernoj fizici, žrtve funkcionalizma, danas prevaziđenog u modernoj biologiji, humanističke nauke, a naročito društvene, trude se da izbace događaj. Etnologija i sociologija odguruju istoriju svaka sa svoje strane, a istorija se trudi da događaj liši magijskog svojstva. Još i danas vidimo posledice dubokog *i* višestrukog napora da se događaj izbaci iz humanističkih nauka ne bi li se time stekla titula naučnosti. Međutim, prava, moderna nauka moći će da počne samo od priznavanja događaja. Razume se, niko ne poriče stvarnost događaja, ali se ovaj prebacuje u pojedinačnu proizvoljnost i lični život. Ovo odbacivanje događaja teži rasplinjavanju pojma istorije (svedene na razliven koncept diahronije) pa čak i evolucije, i to ne samo u strukturalnom vidu, već čak i u statističkom računu, koji se sa njom bori za carstvo društvenih nauka, a u najboljem slučaju zna samo za rast. U kockarskim borbama istorijsko-evolutivnih teorija sa strukturalno-sistematskim, **danas** obeleženim relativnom pobedom strukturalnih,

ove nose u samom svom preterivanju skriveni ključ svog prevazilaženja.

Zaista je duboka intuicija strukturalizma da nema *evolutivnih struktura.* Strukture su uistinu samo konzervativne zaštitnice nepromenljivosti. A u stvari, unutrašnji događaji proistekli iz »protivrečnosti« u okviru složenih, ali vrlo labavo strukturiranih sistema i spoljni događaji, proistekli iz pojavnih susreta, dovode do *evolucije sistema* i najzad, događajno-sistematskom dijalektikom izazivaju promenu struktura.

Između genetizma i strukturalizma

Ali još smo daleko od shvatanja te dijalektike, koja bi teoriju postavila izvan granica genetizma i strukturalizma. Dok strukturalizam odbacuje događaj izvan nauke, genetski istoricizam ga prilagođava kao elemenat i razlaže ga. A sociološka teorija ne uspeva da prevaziđe mehanicističko-fizičke ili para-biološke modele. Prevlast statistike zavela je vladavinu verovatnoće, to jest, pravilnosti i srednjih vrednosti u okvirima stanovništva.

Mada je prinuđena da se suoči sa promenom pošto želi da obuhvati moderno društvo, koje brzo nastaje, sociologija ne uspeva da teorijom obuhvati evoluciju. Za tu sociologiju, sve što je neverovatno postaje netipično, a što je netipično postaje i neorganizovano, a evolucija je upravo niz izuzetaka koji ostvaruju neverovatnoće. Tako ona kasni za naukom kao što je ekonomija, koja je morala priznati problem kriza i danas priznaje postojanje događajnih pragova u okviru razvoja (take *off).* Čak i više — napredna ekonomija mora sve češće da shvata razvoj ne kao opšti proces, već i kao *pojedinačnu* pojavu koja zavisi od skupa istorijskih uslova određenih

u vremenu i obeleženih datumom. »Ili su razvoji samonikli ili to nisu«, kaže Žak Ostri (u Le Monđe-u od 8. maja 1970). Međutim, sociologizam, koji ne uspeva da zamisli strukture, šlep je za razvoj. A razvoj je mnogo više, kao što smo rekli, od autogenerativnog mehanizma. Trebalo bi se, pored toga, upitati da li naša društva u punom razvitku, to jest u stalnoj promeni, nisu istovremeno i neizbežno društva u »krizama«, društva »katastrofa« koja koriste dobro i (ili) loše, pogrešno i (ili) uspešno, regresivno i (ili) progresivno te sile razbijanja struktura da bi se prestrojila na drugi način u nove strukture. Društvo koje evoluira je društvo koje uništava da bi se preporodilo, to je dakle društvo u kojem su događaji sve brojniji. Danas je sociologija jedina nauka koja prezire događaj, dok se naša moderna društva povinuju stalnoj i isprekidanoj dijalektici događajnog i organizacionog. Sociologija predlaže ekonomokratske i tehnokratske modele modernog društva, a XX vek je oživeo — a ne potisnuo — šekspirovska svojstva istorije pune buke i besa sa dva svetska rata i neprekidnim nizom kriza i haosa.

Marks i Frojd

Ako razmotrimo dve velike transdisciplinarne doktrine u humanističkim naukama — Marksovu i Frojdovu — videćemo ne samo da autogenerativna evolucija u njima igra bitnu ulogu, već i da događaj može da nađe sebi mesta u oba sistema. Ako se kod Marksa pojam klasne borbe neraskidivo vezuje za pojam razvitka proizvodnih snaga, to znači da evolucija ne proishodi samo iz ekonomsko-tehničke logike, koja se autogenerativno razvija, sama od sebe; ona u sebi nosi i aktivne, što će

reći protivrečne, odnose društveno-istorijskih subjekata — klasa. Vidi se da je istorijski razvoj proizvod antagonizma, »protivrečnosti« (a ta reč, proistekla iz idealističke logike, odlično izražava *heterogenu* prirodu složenih društvenih sistema) i sudar protivrečnih suprotnosti postaje *pokretač* (generator). Sam pojam klasne borbe, ako se malo bolje ispita, otkriva vid slučajnog, kao i svaka borba, i upućuje na događaje kao što su odlučujuće bitke, revolucije ili kontra-revolucije. Revolucije, »lokomotive istorije«, ključni su događaji i u svojim istorijskim delima — kao što je Osamnaesti *brimer* — Marks je proučavao strategiju (to jest razinu odluka) klasne borbe. Tim putem se može uspostaviti veza — koje inače ne bi bilo — između teorije zasnovane na apsolutne strogom determinizmu, s jedne strane, i prakse, s druge strane, koja zahteva vrlo smele odluke. Kako uostalom pomiriti smelost odluka lenjinskog tipa, to jest aprilskih teza 1917, u stvari odluku o oktobarskoj revoluciji 1917, sa shvatanjem mehanizma ekonomsko-socijalnih snaga? Čini se da bi se razvijanjem događajnih i nepredviđenih mogućnosti obuhvaćenih pojmom klasne borbe moglo doći do te teorijske veze.

Kad je reč o Frojdu, uviđamo da traženje antropološkog objašnjenja teži, kao kod Rusoa, da dođe do prvobitnog događaja od kojeg je mogla da potekne čitava ljudska i društvena sistematika. U delu *Totem* i tabu, Frojd razmatra pretpostavku ubistva oca od strane sinova kao osnivačkog čina svakog ljudskog društva putem institucije zakona, zabrane incesta i obreda istovremeno. Frojd vrlo tačno naslućuje da u svakoj evoluciji, možda još od postanka sveta, postoji veza između traume i opšte promené uobličavanja struktura jednog sistema. Ako se sad frojdizam razmotri s druge strane, to jest ne kao traženje teorije porekla društvene veze, već sa gle-

dišta teorije jedinki, znači ličnosti u okviru podruštvljenog sveta, vidimo da obrazovanje ličnosti proizilazi iz spoja autogenerativnog razvitka i sredine. Bitna uloga trauma je podvučena. A traume su upravo sudari tog samorodnog razvitka i spoljnjeg sveta čiji glavni predstavnici učestvuju u generativnom procesu, to jest otac, majka, braća, sestre i ostale ličnosti koje ih mogu zameniti. Odlučujući događaji obeležavaju obrazovanje, uobličavanje jedne ličnosti. Ličnost nije jedino samorodni razvitak počev, s jedne strane, od genetske informacije, a s druge od socio-kulturne informacije. Osim toga, napomenimo da je susticanje konfliktnih tema, onih poreklom iz genetske informacije (nasleđe) i onih iz društvene informacije (kultura), samo po sebi mogući izvor sukoba. A ti sukobi već predstavljaju nevidljive unutrašnje događaje. Tako je razvitak u stvari lanac čije bečuge vezuje dijalektika unutrašnjih događaja (posledica unutrašnjih sukoba) i spoljašnjih događaja. U tim uznemiravajućim međusobnim sudarima javljaju se traume fiksacije, koje će odigrati presudnu ulogu u obrazovanju ličnosti. Najosnovnije je to što frojdovska terapija zahteva ne samo da se osvetli prvobitni uzrok bolesti od koje pati ceo organizam, to jest da se pronađe zaboravljena (okultna) trauma, već zahteva i novi događaj, istovremeno traumatičan i oslobođenje od traume, događaj koji će biti istovremeno ponavljanje i isterivanje događaja izazivača poremećaja i promena psihosomatske celine.

Tako možemo tvrditi da se ličnost obrazuje i menja zavisno od tri niza činilaca:

a) genetsko nasleđe;

b) kulturno nasleđe (u simbiozi i suprotnosti sa prethodnim);

c) događaji i slučajnosti.

Trebalo bi ispitati kako suparničko ili raznorodno sparivanje genetskog i kulturnog nasleđa, stalni izvor unutrašnjih događaja, dopušta događaju — slučajnosti da igra neku ulogu u obrazovanju bio-kulturnog sistema kakav predstavlja ljudska jedinka.

Ovih nekoliko podataka pokazuju nam da teorije Marksa i Frojda ostavljaju ponekad prazno, a ponekad popunjeno mesto za događaj. Ali su savremeni marksizam i frojdizam, i jedan i drugi skretanjem u dogmatizam i vulgarizaciju, težili da odbace problem događaja, koji je prvobitno postojao u genijalnim teorijama Marksa i Frojda. Pod uticajima ekonomističkog determinizma, staljinističkog zamrzavanja i najzad altiserovskog strukturalizma, događajnost, pa čak i događaj, izbačeni su iz pravovernih marksizama.

A što se tiče psihoanalize, ova je odustala od razmatranja problema antropološkog porekla i nova Vulgata ima težnju da edipovski proces vidi kao mehanizam u kojem događaj postaje element. I ovde uviđamo da dolazi do opadanja sistema tumačenja svođenjem događaja na element, a trebalo bi da ostanemo u dvojnosti, gde je ista pojavna crta istovremeno i sastavni element i događaj.

2. POJAM I DOGAĐAJ

Pojam događaja koristili smo u prethodnom tekstu da bismo označili ono što je neverovatno, slučajno, neizvesno, posebno, konkretno, istorijsko... Drugim recima, ovaj prividno jednostavan, osnovni pojam, upućuje na druge pojmove, sadrži ih, te je u stvari složen pojam. Ne možemo i nećemo da se upuštamo u njegovu analizu. Naznačićemo samo neke njegove osnovne crte.

Pojam događaja je relativan

1. a) Pojam elementa pripada prostornoj ontologiji. Pojam događaja pripada vremenskoj ontologiji. A svaki element može se smatrati događajem u onoj meri u kojoj se posmatra u okviru vremenske nepovratnosti, kao pojavljivanje ili aktualizacija, to jest u funkciji svog pojavljivanja i nestajanja, u funkciji svoje posebnosti. Vreme obeležava svaku stvar koeficijentom događaj - nosti.

b) Drugim recima, postoji uvek dvoznačnost između događaja i elementa. Kao što nema »čistog« elementa (što znači da se svaki element vezuje za vreme) tako nema ni »čistog« događaja (on se uključuje u neki sistem) i pojam događaja je relativan.

c) Drugim rečima opet, slučajna, neizvesna, neverovatna, jedinstvena, konkretna, istorijska priroda događaja zavisi od *sistema* u kojem se razmatra. Ista pojava je u jednom sistemu događaj, a u drugom element. Primer: poginuli u saobraćajnim udesima jednog vikenda su predvidljivi, verovatni elementi jednog statističko-demografskog sistema, koji se povinuje strogim zakonima. Ali svaka od tih pogibija je za članove porodice neočekivana slučajnost, nesreća, konkretna katastrofa.

2. Događaji u čijoj je prirodi da nešto menjaju, proizvod su *susreta, uzajamnog delovanja* jednog načela reda ili organizovanog sistema, s jedne strane, nekog drugog načela reda ili drugog organizacionog sistema, ili poremećaja bilo kog porekla, s druge strane. Razaranja, razmene, udruživanja, simbioze, mutacije, regresije, progresije, razvoji mogu biti posledica takvih događaja.

Ka *nauci nastajanja*

a) Očigledno je da obrazovanje novih jedinica ili organizacija, udruženja, mutacije, a naročito regresije i progresije, predstavljaju najoriginalniji vid problema koji postavlja događaj. *Organizatorska težnja velike složene celine da eventualno iskoristi nepredviđeno zbivanje za stvaranje* više jedinice (što inače ne može bez nepredviđenog zbivanja) predstavlja uznemirujuću, ključnu, izuzetno važnu pojavu čiju bi teoriju trebalo ustanoviti.

b) Ovakva teoretizacija, koja počinje da se uobličava na osnovu ideja koje je izneo fon Ferster[23], na drugoj strani ih izrazio Bejtson[24], a preuzeo Anri Atlan[25], dopušta da se prvi put sagleda mogućnost jedne nauke nastajanja. Doista, ako se strukture razvijaju, a sistemi menjaju, samo na podsticaj događaja, ako je promena nerazlučiva od odnosa sistem-događaj, ako dakle nema prekida između struktura i sistema s jedne strane i događaja (to jest »buke«, neverovatnoće, pojedinačnosti, proizvoljnosti) s druge strane, onda je moguće obuhvatiti istoriju teorijom. Sekspirovski buka i *bes* upravo su đograđajni *činioci* bez kojih ne može biti istorije, to jest promene i razvoja sistema, pojave novih oblika, obogaćenja informacije i kulture.

[23] U jednom tekstu od bitnog značaja *»On Self Organizing Systems and their Environments«,* in Yovits, Cameron, *»Self Organizing Systems«,* Pergamon Press, Njujork 1962.

[24] »Sve što nije ni informacija, ni redundanca, ni oblik, ni prinuda predstavlja buku; jedini mogući izvor novih patterns«.

[25] Pozitivna uloga buke u teoriji informacija primenjena na definiciju biološke organizacije, *Ann. phys. biol, et med.,* 1970, str. 15—33.

c) U tom smislu, najsloženiji sistemi su *prijemne strukture* sve otvorenije za događaj i sve *osetljivije* strukture na događaj. Ljudsko društvo je dosad najosetljiviji organizam i za događaj najotvoreniji, ono nije ograničeno samo na pojavni aparat već zadire i u generativno-informacioni sistem, to jest kulturu. Dok je kod živih bića generativno-informativni sistem (ADN genetska informacija) osetljiv samo na *mutaciju,* to jest na kvantitativno zbivanje, kultura modernih ljudskih društava, osetljiva načelno na svaki događaj, u *stalnoj je evoluciji.*

d) Možda su najosetljiviji na događaj oni sistemi koji u sebi nose suprotnu dvopolnost, čak dvostruko naizmenično kolo koje sadrži i sâmo luči slučajnost, događaj, u vidu *alternativne* mogućnosti, izbora između dva, ili više mogućih rešenja, koja opet zavise od delovanja događaja — slučajnih činilaca, bilo unutarnjih bilo spoljnih. U tom slučaju, odluka je događaj potekao iznutra.

e) Evolucija (fizička, biološka, ljudska) može se smatrati ne samo kao proizvod dijalektike između načela organizacije i nesređenih procesa, već i kao proizvod dijalektike između sistema i događaja koja ukazuje — od trenutka kad se obrazuju sistemi čiji život zavisi od energije (živi sistemi) — na mogućnosti regresije i razvoja.

f) Trebalo bi da nauka o nastajanju istraži neophodni odnos između autogenerativnih pojava (koje se javljaju shodno unutrašnjoj logici, začinju događaje neophodne za razvoj) i heterogenerativnih pojava kojima je potreban podsticaj događaja — slučajnosti da bi se razvili.

Hegelova dijalektika uključuje heterogenerativno (što on zove negativno) u autogenerativno i smatra *događaj* elementom nužnog autogenerativnog procesa, ali ne treba da shvatimo dijalektiku ni kao svođenje heterogenerativnog (agresivnog »negativnog« po Hegelu) na autogenerativno, ni kao rastakanje autogenerativnih sistema u haosu susreta.

g) Evolucija nije neka teorija već kosmički, fizički, biološki i antropološki fenomen. Ona ne znači samo progresiju (razvoj) već i regresiju i uništavanje. U samoj sebi nosi katastrofu ne samo kao silu uništenja već i kao stvaralačku silu. *Teorija* evolucije, to jest nastajanja, tek je pri svojim prvim koracima. Teorija evolucije je teorija neverovatnoće ukoliko u njoj događaji igraju u stvari neophodnu ulogu. »Svaki događaj je neverovatan« (Ž. Mono). Već je fizička evolucija bila »postupno stvaranje sve većeg reda, sa sve složenijim i samim tim neverovatnijim objektima«. (Žan Ilmo). »Ukoliko neki statistički proces ima smer, taj je smer kretanje ka proseku — a to upravo nije evolucija« (2. Bronovski).

3. ZAKLJUČAK

I. Odbacivanje događaja bilo je možda potrebno početnom razvoju naučne racionalnosti. Ali ono može da odgovara i skoro morbidnoj težnji ka racionalizaciji koja odbacuje slučaj (alea) jer on predstavlja opasnost i nepoznato.

II. Taj morbidni racionalizam je po mom mišljenju šušti idealizam, to jest koncepcija po kojoj strukture duha shvataju jedan prozračan svet ne nailazeći ni na kakve nesvodljive ili otporne taloge. A po Hegelovom istorijskom idealizmu svet poslušno sledi autogenerativni proces, koji se u potpunosti poklapa s razvojem du-

hovne dijalektike, to jest stvarno se poklapa s racionalnim.

Materijalizam je imao čulo za neprozirnost, za nesvodljivost, za neuhvatljivost koje se opiru duhu, prethode mu, prevazilaze ga, čak ga i pokreću. Ali taj nesvodljivi ontološki vid prostorno je vezan za pojam materije, dok je ta nesvodljivost, koja je u stvari akfrualizacija, takođe događajne prirode. Baš je ta nesvodljivost, na koju je naišla moderna mikrofizika, prividno idealistička, jer razbija pojam materije, u stvari anti-idealistička utoliko što element i događaj postaju dva dvosmislena i komplementarna pojma. A materijalizam je skrenuo u idealizam kad je nastojao da se stvarno podudari sa logičkom nužnošću, vraćajući se zakonu Logosa Materijalizam nije video da je ono što je stvarno vezano za događajno, to jest za slučajnost (alea).

Tako su idealistički racionalizam i sholastički marksizam na istoj strani stvarnosti, te i jedan i drugi potiskuju u senku događaj nu stranu.

Pošto je oteran u naučnu i racionalnu ilegalnost, događaj nas sad primorava da obnovimo njegov proces. Bilo je potrebno iskustvo, to jest opiti mikrofizike i otkrića moderne biologije da bi se događaj rehabilitovao, te je u ilegalnosti samo za najzaostalije nauke — društvene nauke.

III. Pojam sistema ne postoji samo kao kosmo-fizičko-bio-antropološko raskršće. Postoji i pojam događaja koji je upravo granično pitanje za sve nauke. On se istovremeno tiče i samog filozofskog problema neverovatnoće ili proizvoljnosti bića.

IV. Zar ne bi sistem i događaj trebalo konačno shvatati zajedno? Teorija sistema koja raspolaže organizator-

skom i generativnom informacijom (auto-organizovanost, auto-programiranost, auto-generativnost, auto-modifikacija itd.) treba da uključi događaj, nepredviđenost-slučajnost u svoju teoriju. Može li se već nazreti mogućnost jedne teorije sistema s uključenom anakatastrofskom događajnošću? Takva bi teorija najzad omogućila nauku o nastajanju.

III

IDEJA

(Noološki trag)

Tekst »Ka jednoj noologiji« zapis je usmene intervencije na kolokvijumu o »književnosti u današnjoj kulturi«. U ritmu svojstvenom živoj reci, primeri kao da se brzopleto iznose: mitologije, književnosti, religije, ideologije kao da izlaze iz mađioničarevog šešira.

Prema tome, taj tekst je dvostruko ranjiv: zato što u stvari predstavlja reč gonjenu vremenom i zato što daje primere. Pozivanje na primere je uvek iskušavanje i proveravanje teorijskih i metodoloških načela; uostalom, uvek je teško dati ime tom proveravanju: kako se primeri »uključuju« u teorijsku problematiku? Da li je reč o primeni, ilustraciji, formalizaciji? Nova »noološka problematika« još muca, tek je na početku. »Noološka« sfera ovde određuje novo polje istraživanja, koje dodiruje kulturu u etno-sociološkom smislu (ideologije, religije, verovanja, književnosti) i u antropološkom smislu (filogenetski određen mentalni aparat) i najzad postavlja biološko pitanje (proizvodnja i pravila mozga, hernija ideja). Kako postaviti specifičnost i autonomiju noološke sfere u odnosu na marksističku problematiku infrastruktura-superstruktura? Kako noološka sfera predstavlja jednu »emergenciju« u odnosu na društveni ekosistem?

Posebno pitanje predstavlja problem na razini ovog teksta: ako se noološka sfera može posmatrati kao sistem otvoren prema društvu shvaćenom kao ekosistem i prema ljudskim mozgovima počev od kojih se razvija, kako se onda određuje dvostruki ekološki odnos prema mozgu i prema društvu?

Ovde se pitanja postavljaju preko primera koji bude želju da o tome saznamo nešto više.

I. *N*

Ma kako raznorodna bila u svojim elementima, oblast kulture predstavlja fenomen koji bismo mogli nazvati noološkim. Ovaj izraz ima pomalo čudno poreklo; Tejar de Šarden je govorio o noosferi obeležavajući time sferu duhovnih fenomena. Termin je potom preuzelo više autora kojima je tejardizam potpuno stran, kao na primer Žak Mono. Pojam noologije upućuje na proizvode i pravila mozga ili ljudskog duha i daje mogućnost izbegavanja vekovne konotacije izraza »duhovni«.

SISTEM — EKO-SISTEM: ZAVISNOST I SAMOSTALNOST NOOLOŠKE SFERE

Predlažem sledeću postavku, o kojoj se može diskutovati: noološke ili kulturne fenomene treba smatrati pojavama koje čine otvoren sistem u datoj socijalnoj i ljudskoj stvarnosti, a ovu možemo smatrati njihovim eko-sistemom. Da pokušamo da odredimo ove odbojne izraze: otvoren sistem je onaj koji ne može da se održi, da traje, ukoliko ga ne hrani okolina, to jest ukoliko iz okoline ne crpe energiju, materiju, informaciju, organizaciju. Tako živa bića zavise od svog eko-sistema i ekološka svest je možda samo otkriće da naša okolina nije

prost i običan grubi snabdevač hranom, naftom, ugljem. energijom, već da i sama predstavlja organizaciju koja doprinosi razvoju naše sopstvene organizacije.

Ekološka svest bi se dakle mogla definisati kao prelazak sa proste definicije na složenu definiciju zavisnosti. Ideja otvorenog sistema je dakle vrlo važna ideja i predstavlja najzanimljiviji doprinos teorije sistema, ona znači da otvoreni sistem ne može samo u sebi da nađe potpuno opravdanje sopstvene organizacije, uvek postoji jedan neodredljiv elemenat koji pripada spoljnjem svetu u odnosu na eko-sistem.

POJAM EMERGENCIJE

Pojam otvorenog sistema, mada potreban, nije međutim dovoljan. Trebalo bi izneti i drugi pojam koji mi se čini isto tako potreban, mada ne odgovara na sve: pojam emergrencije. Svaki sistem, ma kakav on bio, ima dvostruko osnovno obeležje: celina koju on predstavlja, njegova sveukupnost, može se smatrati kao nešto više od zbira različitih elemenata koji ga sačinjavaju. Ova je činjenica ustanovljena odavno — celina ima osobina i kvaliteta nepoznatih na razini delova uzetih posebno, a ti kvaliteti koji se javljaju, koji izbijaju, mogu se nazvati emergencijama. Međutim, treba shvatiti da se te emergencije, te pojave nečeg što je *više,* izražavaju takođe i jednim *manjkom;* treba shvatiti da svojstva, kvaliteti, koje imaju delovi, bivaju zakržljali, zaustavljeni, pritisnuti organizacionim ograničenjima sistema. Ova osobenost, koja se primećuje u bilo kojem sistemu, fizičkom ili kakvom drugom, postaje sve zanimljivija ukoliko se približavamo sve složenijim fenomenima kao što su ljudski ili društveni fenomeni.

Uzmimo primer jednog od izraza koje najviše koristimo: svest. Šta znači ta predstava svesti? Svest nije ništa osnovno, prvo, ona se ne dâ lokalizovati, nije ni suština ni supstancija, već proizvod među-delovanja, interferencija brojnih aktivnosti mozga i taj proizvod se javlja kao emergencija, kao zaokružena pojava.

Šta biva kad se jedna takva emergencija pojavi u sistemu? Dolazi do fenomena *feed-back,* jer emergencija ima izvesnu samostalnost i povratno deluje na celinu i cilju samozaštite. Drugim rečima, s tačke gledišta logike društvenih fenomena, treba uvek da se trudimo da pojmimo taj tip složenih veza, i da se više ne zadovoljavamo tipom čisto hijerarhijskih i mehanicističkih odnosa koji definišu infrastrukturu i suprastrukturu. Ova dva poslednja pojma moraju se odsad osloboditi svih konotacija koje su »infra« pretvarale u pravu stvarnost dostojnu pažnje, a »supra« u varljiv i površan epifenomen.

»ŽIVOT« IDEJA

Uobičajeno je shvatanje da se društvo smatra sistemom, a ideološke pojave njegovim proizvodima. Pre bi trebalo zamisliti društvo kao eko-sistem noološke oblasti. Razume se, taj društveni eko-sistem hrani, uslovljava i ko-organizuje kulturne i ideološke fenomene. Ali postoji izvesna noološka specifičnost — autonomija koja se dosad mogla postaviti jedino u idealističkim terminima.

Paradoksalno je to što nema ničeg konkretnijeg ni osnovnijeg od tog »života« mozga još uvek tako slabo poznatog. Kako funkcionišu nervni i moždani mehanizmi, koji zakoni regulišu fenomene saznanja i komu-

nikacije? Da li je utopija pokušavati da se zamisli jedna logika »noološke« složenosti koja bi istovremeno vodila računa i o »životu« mozga i o socio-ekonomskim determinizmima?

Sve se više uviđa da treba razbiti taj pojam »života«: već je Huserl primetio da život nema samo fiziološki smisao, jer se govori o životu duha, životu ideja. Ovde poređenje znači više od proste metafore, život se može zaista definisati kao vrsta auto-regulisanih delatnosti, sposobna da se auto-reprodukuje i koja sledi svoje ciljeve.

KNJIŽEVNA EMERGENCIJA

Da sagledamo književnost istovremeno kao emergenciju i kao otvoren sistem. S jedne strane, književnost ne postoji u stanju supstance, *prvobitne stvarnosti,* a potom nema ni određenu definiciju kao koncept; vrlo je teško znati kad se ulazi u ne-književnost, u kojem trenutku jedan autor, jedan tekst, prestaju da pripadaju književnosti; od kojeg trenutka jedan od Bonapartinih proglasa vojsci u Italiji postaje tekst za književnu antologiju, u kojem trenutku odlomak građanskog zakonika postaje književni podsticaj za Stendala. Drugim recima, definicija književnosti nailazi na probleme granice: granicu postavlja socio-psihološka delatnost koja igra ulogu policije, vlasti: a to je kritika čija je dužnost da odabere ili odbaci. Sukobi unutar sveta kritike dozvoljavaju nam da naslutimo koliko te granice nisu »prirodne« i da kritička delatnost zaklanja stvarnost, to jest da naslutimo teškoću određivanja šta je književno, a šta nije: samo nadmenost kritičara može da kaže gde počinje zemlja srama, *no man's land* van-literarnog. Pojam literature kao emergencije podrazumeva postojanje jednog skrivenog, potopljenog delà ispod vidljive površine, koji je izvanredno složen i bogat. Ovaj podpovršinski supstrat možemo nazvati »infrastruktura« ili pak »kontekstura«; a već evo dvadesetak godina kako literarnu emergenciju (koja ne predstavlja zbir svojih uslovnosti) nagriza ono što je nosi, ono što je proizvodi, što je izaziva. Postoji, semiolingvistička »infra-kon-tekstura« i izvestan broj novih koncepata proisteklih iz lingvistike koji se nude kao skelet, »pravi« skelet književnosti. U toj oblasti, uvođenje pojma teksta je originalno i zanimljivo jer dotiče probleme jezika, kao i druge tipove antropoloških stvarnosti.

Ako zamislimo da je tekst mesto proizvođenja smisla, dolazimo do druge infrastrukture, one koja pod neposrednim ili posrednim uticajem marksizma pokušava da na književnost primeni opšte kategorije tipa *proizvodnja* ili tipa *praksa.* Ovakva vrsta objašnjenja treba da izbegne svođenje (redukcionizam) pri kojem se ispušta i složenost emergencije i složenost eko-sistema. Ničemu ne vodi ukidanje reifikacije književnosti akc se tim više reifikuje složeni, središni i teški koncept proizvodnje.

Tako dolazimo do još jednog zaista razdražujućeg koncepta — do *kreativnosti:* problem kreativnosti mora se iz osnova ponovo definisati. Treba, sa Čomskim, posmatrati kreativnost ne kao osobinu koja pripada »velikom stvaraocu«, već kao svakidašnju pojavu. Dosad se kreativnost javljala kao nešto retko, nečuveno, nedokučivo, a Čomskijev preokret kaže da je svaka reč nešto stvaralačko: postoji izvestan broj pravila jezika koja su transformativna i na osnovu njih svako stvara jedan diskurs.

Kreativnost se, dakle, više ne shvata u elitističkom smislu, kao nešto izvanredno, malobrojno, divno, već kao mogućnost česta u ljudskom rodu shodno njegovim cerebralnim sposobnostima. Sociološki problem je, znači, u *razređivanju stvaralačke moći unutar tankog sloja* — • *sloja autora.* Kao posledica podele rada po Marksu, taj nas problem očigledno opet upućuje na organizaciju društva: koji to uslovi na jednom mestu dovode do većeg ili manjeg razvijanja onoga što se zove dar, sposobnost, dok je drugde zakržljao?

Kako razrešiti te probleme imajući u vidu upravo pojam emergencije? Sociološki, književnost nije mehanički određena već je višedimenzionalno ušlo vijena, nije neophodan »proizvod« već, preko pojma autora, upućuje na činioce slučaja i neizvesnosti.

ŽIVI BOGOVI I MITOVI

Da razmotrimo religije, magije i verovanja — osnovne elemente onoga što se naziva kulturom u širem smislu. Očigledno je da bogovi »postoje« za sve grupe koje veruju u te bogove. Kad prisustvujete obredu Vodu ili Kandomble, mora vas zaprepastiti činjenica što bogovi dolaze, ovaploćuju se, prisutni su, govore i mislim da je u svakoj doživljenoj religiji postojanje boga neosporno. Samo, i u tome je razlika ovog gledišta i gledišta vernika neke posebne religije, ti bogovi postoje samo u onoj meri u kojoj društvene grupe, ljudska bića u njih veruju, jer — kad ta bića nestanu i bogovi nestaju 1 umiru. Koliko bogova više ne postoji!

Odnos boga sa zajednicom vernika je, po nama, tipična veza sistema sa eko-sistemom. Nije samo društvo eko-sistem bogova, već su to i ljudski mozgovi, kolektivno i pojedinačno.

Eko-sistemska veza je vrlo tesna i još bogatija od veze tla sa biljkom, jer je istovremeno i veza simbioze i uzajamne parazitarnosti. Naši odnosi sa bogovima su vrlo čudni jer se prema njima ponašamo kao paraziti — tražimo od njih mnoge usluge, a oni su prema nama paraziti jer zahtevaju obrede, žrtve, molitve itd.

U istoj takvoj vezi parazitarnosti i simbioze smo i sa izmišljenim svetom mitologije. Mada možemo da odredimo korene, psiho-socijalne izvore mita, ipak mitovi žive životom srodnim životu bogova, a Levi-Stros je duboko osetio njihovu stvarnost kad je rekao: »Ljudi ne zamišljaju mitove, mitovi sami sebe zamišljaju«.

A kako u noološkoj perspektivi govoriti i o ideologijama? Ideologije su mnogo apstraktniji sistemi od mitologija, pošto u njima nema junaka, pustolovina, bogova (sem kultova ličnosti koji onda funkcionišu mitološki ili religiozno). Ideologije su lančani nizovi ideja organizovanih međuzavisno i komplementarno, jednom reci ideologija je sistem ideja sa sopstvenim životom, sa svojstvom homeostazije i ponekad agresivnosti, sposoban da se auto-reprodukuje i da se sam od sebe razvija. Jedan ideološki sistem i sâm živi. Za ideološki sistem vezani smo suštinski dvosmislenim odnosom; svakako da svoje ideologije koristimo kao obrazine da bismo od drugih, i od samih sebe, skrili svoje interese i svoje stvarne probleme: ali možemo postati i robovi sopstvenih ideologija.

Mitologije, ideologije, bogovi, sve su to tvrdokorne realnosti, mnogo žilavije od nas i naših nacija i naših država. Ali svet kulture, noološki svet, ne sastoji se samo od tih tako snažno i trajno živih sistema. Pored tih skoro neuništivih bića ima ih i prolaznih kao što su

leptiri jednog trenutka — snoviđenja, snovi; bez prestanka se množe nestalni oblici cerebralnog i noološkog života.

NEZNANJE I PITANJA

Još ništa ne znamo o načinu na koji se ideje međusobno skoro hemijski spajaju ili odbijaju; uveren sam da postoji neka elementarna hernija ideja s fenomenima privlačenja i odbojnosti. Ništa još ne znamo o načinu uobličavanja sekvenci, nizova koncepata pri nastajanju ideoloških sistema. Ne znamo kako sistem ideja postaje fenomen sociološke katalize, ubrzanja, širenja. Kako to da je u datom trenutku i određenim socio-istorijskim uslovima ta i ta ideologija inače po delovanju slična virusu (kao virus gripa na primer) u stanju mirovanja, a potom se rasprostire kao epidemija brzo i u širinu. Kako razumeti važan problem evolucije ideja? Velika je vrednost knjige Tomasa Kina *Struktura naučnih revolucija* u tome što pokazuje da istorija nauke, na primer, nije gomilanje saznanja već niz revolucija paradigmi, to jest sistema aksioma koji treba da se pretvori u neki drugi sasvim različit sistem, u neki meta-sistem, da bi se mogle tačno protumačiti činjenice neobjašnjive u starom sistemu. Evolucija ideja nikad nije linearna pojava. Za neko vreme ideje bremenite snagom »zaraznosti« bivaju zaustavljene, zarobljene, dok se uslovi eko-sistema (društva) ne izmene i onda se naglo te ideje rasprostru i mogu da izmene neke vidove stvarnosti. Fenomen maja 68. na neki način je takav primer: kako se izvestan broj političkih ideologija, koje su postojale samo u okviru malih, vrlo ograničenih grupa, svedenih na nekoliko jedinica ili čak nekoliko ljudi (trockističke,

maoističke ili furijeovsko-slobodarske ideje), mogle tako velikom brzinom da se prošire zahvaljujući krizi. Glasine dovode pred ta ista pitanja. Razume se, ovi se događaji mogu protumačiti na mnogo drugih načina, ali se treba upitati u kakvim uslovima kriza sistema ideja može da se autoreprodukuje mnogo brže no u normalna vremena. Ova nam pitanja još jednom ponavljaju da treba da obnovimo metod.

rv

KULTURA
(U prilog analizi kulture)

REC-ZAMKA

Kultura: lažna očiglednost, reč koja daje utisak jedinstvenosti, čvrstine, uravnoteženosti, a u stvari je reč--zamka, šuplja, uspavljujuća, potkopana, dvolična, izdajnička. Reč-mit koja smatra da u sebi nosi veliki spas: istinu, mudrost, životnu veštinu, slobodu, stvaralaštvo.

Ali, reći će mi, ta je reč isto toliko i naučna. Zar ne postoji kulturna antropologija? Pa, kažu, sociologija kulture? Čak i više, zar nisu uspeli u nekoj laboratoriji da izmere kulturni razvitak?

U stvari, pojam kulture nije ništa manje mračan, neizvestan i mnogostruk u naukama o čoveku no u svakidašnjem rečniku:

a) Postoji antropološki smisao gde se kultura suprotstavlja prirodi i obuhvata, dakle, sve što ne proishodi iz urođenog ponašanja. Kako je čoveku svojstveno da poseduje vrlo slabo programirane nagone, kultura, to jest sve što se tiče organizacije, struktuiranja, društvenog programiranja, najzad se brka sa onim što je čisto ljudsko.

b) Druga antropološka definicija uključuje u kulturu sve što ima neki smisao — počev od jezika. Isto tako široko kao i u prvoj definiciji, kultura obuhvata sve

ljudske delatnosti, samo se ovom obuhvata samo gornji sloj — njihov semantički i intelektualni vid.

c) Postoji etnografski smisao gde bi se kultura suprotstavljala tehnologiji okupljajući verovanja, obrede, norme, vrednosti, modele ponašanja (raznorodni izrazi izvučeni iz različitih rečnika i složeni u nedostatku nečeg boljeg u kulturni dućan).

d) Sociološki smisao reci kultura još je puniji taloga: kupeći otpatke koje nisu usvojile ekonomske, demografske, sociološke nauke, on obuhvata psiho-afektivnu oblast, ličnost, »osećajnost« i njihove socijalne dodatke, čak se sužava na ono što bismo mi ovde nazvali kulturnom kulturom, to jest:

e) Shvatanje koje usredsređuje kulturu na klasične društvene nauke i sklonosti za književnost i umetnost. Ovo se shvatanje za razliku od prethodnih, visoko vrednuje: kulturno se etički i elitistički suprotstavlja nekulturnom.

Reč kultura s jedne strane ide od totalnog smisla do suženog smisla, a s druge strane od antropo-socio-etnografskog do etičko-estetičkog smisla.

U stvari, u razgovoru i polemici prelazi se neosetno sa šireg na uži smisao, sa neutralnog na valorizovani. Tako se masovna kultura suprotstavlja kulturnoj kulturi, a propušta se prilagođavanje smisla reci kultura kad se s jednog izraza prelazi na drugi, što na primer, dozvoljava da se suprotstavi Silvija Vartan Sokratu, a Fernandel Polu Valeriju, najčešće na štetu onih prvih. To znači suprotstavljati masovnu kulturu, po prirodi etno-sociološku i kulturnu kulturu, normativno-aristokratsku. Nemoguće je zamisliti kulturnu politiku ako se na početku ne uvidi da ova dva pojma nisu na istoj razini.

Samim tim, postavlja se i pitanje: ima li pojam kulture nekog smisla uprkos ovim raznorodnostima, ovim dvosmislenostima? Sire rečeno, ima li ikakvog smisla reč koja bi ujedinila tako različita značenja? Postoji li neki smisao kulture koji bi, izbegavajući sveobuhvatnu definiciju kao i usko shvaćenu definiciju, između kojih se koleba, održavao i jednu i drugu?

Dva postupka, dve metode, dve filozofije mogu, i jedna i druga, da odraze istovremeno globalnu (ili opštu) prirodu kulture.

Prvi, videli smo već, svodi kulturno na semantičko i traži kôd i strukturu kulturnih sistema ugledajući se na modele strukturalne lingvistike.

Po drugom postupku, u srcu kulture su egzistencijalni vidovi. Ovaj je pristup izvanredno obnovio Mišel de Serto.[26] Kultura se ne sme posmatrati ni kao koncept ni kao indikativno načelo, već kao način na koji se doživljava neki globalni problem. Na toj razini postoji poklapanje s onim što je snažno podvukao Zak Berk povodom »kulturne revolucije« u Maju: »Ono što se danas naziva ‚kulturom' samo je zbir procesa, različitih stupnjeva, različitih kategorija, različitih razina koji u stvari sve više dobijaju sasvim subjektivan pa čak i estetski i imaginarni smisao.. ,«[27] Mišel de Serto ide još dalje u tom smislu: kultura bi bila granica i podloga koju nikakvo istraživanje ne bi moglo da prikaže; taj bi pojam u suštini pokrivao najbogatiju stvarnost koju ‚naše jadno zapadno znanje' (Serto) ne bi bilo u stanju da shvati.«

[26] Michel de Certean, *La Prise de la parole,* Paris, Desclée de Brouwer, 1968.

[27] *L'Homme et la Société,* n° 8, april—juni 1968, str. 31.

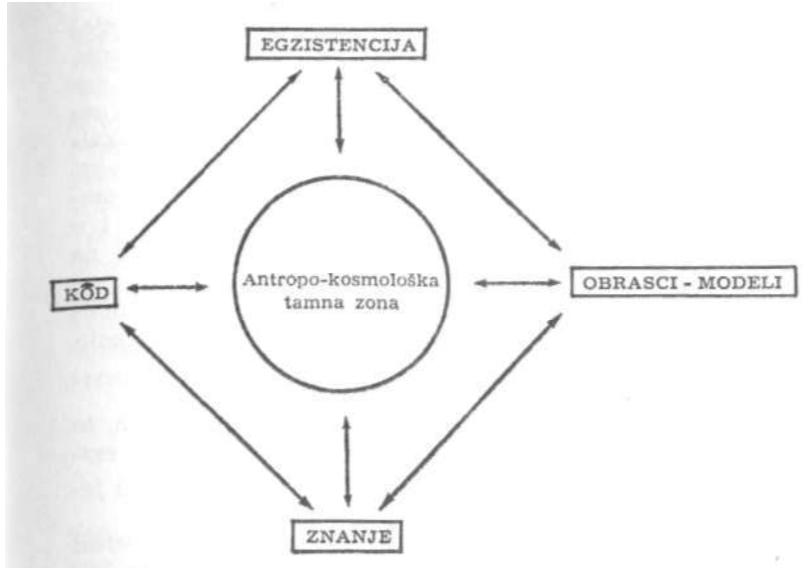
Tako vidimo dve velike struje savremene misli kako jedna svodi kulturu na organizacione strukture, a druga na egzistencijalnu plazmu. I jedna i druga podvlače jednu bitnu dimenziju kulture, ali njihovo odbojno suprotstavljanje razbija problematiku kulture. Ako treba naći smisao pojma kultura, taj bi smisao povezivao egzistencijalnu tminu sa struktuirajućom formom.

KULTURNI SISTEM

Treba, dakle, da sagledamo kulturu kao sistem koji povezuje, dijalektički, egzistencijalno iskustvo i stečeno znanje.

Reč je o nerazlučivom sistemu gde znanje, kulturnu rezervu, zabeleženo i kodirano, mogu da savladaju samo oni koji znaju kôd, članovi date kulture (jezik i sistem znakova i vanjezičkih simbola). Znanje bi istovremeno bilo u nastajanju vezano za obrasce — modele (patterns), koji daju mogućnost da se organizuju, kanalizuju egzistencijalni odnosi, kako praktični tako i/ili imaginarni. Time je odnos sa iskustvom bi-vektorizovan: s jedne strane, kulturni sistem izvlači iskustvo iz egzistencije dajući mogućnost asimilovanja i držanja u rezervi kad je potrebno, a, s druge strane, pruža egzistenciji okvire i strukture koji će obezbediti, razdvajajući ili mešajući praktično i imaginarno, bilo operaciono ponašanje, bilo učestvovanje, uživanje, ekstazu.

Ovo shvatanje dozvoljava da se zamisli odnos čovek-društvo-svest koji jedna kultura održava i određuje preko polarizajućih i preobražavajućih predajnika, kao i kod i *patterns* koji svaki obrazuju još i složene pod-sisteme u okviru sistema (pod-sisteme koje rasparčane teorije smatraju čitavim sistemom).



Pored toga, ovo shvatanje omogućava da se povezano obuhvati ono što je bilo delimično popisano i nabacano u etno-sociološkim shvatanjima kulture: ličnost (osnovna ili ne), osećajnost, mitovi, noseće ideje, tabui i naredbe itd.

Najzad, ovakvo shvatanje ima veliku prednost jer se može primeniti na sve pojmove kulture od najobuhvatnijeg (kultura suprotstavljena prirodi) do najužeg (kulturna kultura). Kultura, čak i uska i ograničena, obuhvata svojim posebnim poljem deo odnosa čovek-društvo-svet. Ono što razlikuje jedan pojam kulture od drugog je širina sistema, opseg znanja, polja egzistencijalnog iskustva, normi i modela koje antropološki, ili

etnografski ili sociološki ili kulturološki pogled u njoj izdvaja. Tako kultura kulturne antropologije obuhvata sve znanje, celokupno polje iskustva, sve kodove, sve norme-modele u jedan opšti sistem suprotstavljen nagonskom ili prirodnom sistemu. Nasuprot ovome, kulturna kultura sadrži samo znanje društvenih nauka, književnosti i umetnosti, istančani kôd sistem normi-modela koji se prelivaju koliko u imaginarno toliko i u veštinu življenja. Razume se, kulture se razlikuju ne samo po širini polja, već i po kodu, beskonačnoj raznolikosti modela, i dublje, po načinu raspodele i komunikacije između stvarnog i imaginarnog, mitskog i praktičnog.

Da ovde dodamo dve suštinske primedbe:

a) Mi shvatamo kulturu kao metabolički sistem, to jest sistem koji obezbeđuje razmene (promenljive i različite od kulture do kulture) između jedinki, između jedinke i društva, između društva i svemira itd.

b) Ovaj se sistem mora uklapati u društveni sistem u celini. Može se zamisliti opšti društveni sistem kao kulturni sistem suprotstavljen prirodnom sistemu, može se takođe kultura shvatiti kao ekonomska, socijalna, ideološka stvarnost itd. i povezati sa drugim socijalnim dimenzijama. Odmah se vidi da kultura nije ni suprastruktura ni infrastruktura već kolo metabolizma koje vezuje infrastrukturu za suprastrukturu.

Naoružani ovim shvatanjem kulture moći ćemo da se okušamo prethodno u najosnovnijoj kultur-analizi našeg društva, koja je i potrebna i neophodna. Za razliku od arhaičnih društava gde je magija — religija uspostavljala sinkretično kulturno jedinstvo znanja i iskustava (i gde možda može da se izdvoji jedna osnovna ličnost), u istorijskim društvima, a posebno u našem,

preklapaju se, naležu jedan na drugi čak i u jednom te istom pojedincu, različiti kulturni sistemi. Naše je društvo poli-kulturno. Tu je klasična kultura koja je othranila kulturnu kulturu, nacionalna kultura, koja održava i uzdiže poistovećivanje s nacijom, religiozne kulture, političke kulture, masovna kultura. Pored toga, kroz svaku od tih kultura pi-olaze protivrečne struje. Lenjin je vrlo tačno primetio: »Postoje dve kulture u svakoj nacionalnoj kulturi.« Videćemo da postoji duboko dvojstvo u kulturnoj kulturi kao i u masovnoj kulturi... Tako je *kultura u našem društvu simbiotičko--antagonistički sistem višestrukih kultura, od kojih nijedna nije homogena.*

KULTURNA KULTURA

A sad treba da se suočimo sa dva kulturna zmaja koji nam brane pristup problemu: sa kulturnom kulturom i sa masovnom kulturom.

Kulturna kultura je oduvek bila istovremeno druga, drugorazredna i bitna u istoriji našeg društva. Druga u smislu kulturne hijerarhije koja je stavlja iza religijske ili nacionalne kulture, drugorazredna u tom smislu što je ta kultura doživljena na estetskom polju, a nije nosilac neizbežnih istina kao što su vera ili nauka. U stvari, kulturna kultura kao da je ukras, protivotrov, obrazina u aristokratskom, građanskom, preduzetničkom, tehničkom, ratničkom društvu. Međutim, ona je istovremeno i suštinska: toj se kulturi uče u školama deca vladajuće elite i nju odsad hoće da šire kao da ima neku tajnu i čudesnu ulogu u najskrivenijem delu ličnosti.

Kulturna kultura predstavlja sistem čije ćemo osobene crte pokušati da izdvojimo.

Znanje na kojem počiva je klasično znanje grčko-latinskog porekla, književno-umetničke prirode. To je znanje svetovno-laičko i može bilo dopuniti religiozno znanje svetovnim saznanjima, bilo postati osnova svetovnosti zamenjujući teologiju humanističkim naukama. Ovo klasično znanje u stvari je humanističko (pre svega okrenuto sudbini čoveka u svetu) i plodna osnova različitih humanizama. Ako se grčko-latinsko znanje postepeno i gubi iz upotrebe, njega smenjuje esejističku znanje, istovremeno i para-filozofsko i para-naučno, ali nije specijalizovano, to jest ono namerava, kao i staro klasično znanje, da obezbedi opštu kulturu »čestita čoveka«.

Kôd nastajanja ovog znanja istovremeno je i saznajne i estetske prirode. Imati klasično obrazovanje ne znači samo znati šta su o ljudskoj prirodi rekli Montenj, Paskal, La Rošfuko itd. već i ceniti njihovu umetnost vezivanja i moć da se izraze prema ustrojstvu književnog jezika tanano poistovećenog s običnim jezikom i različitim od njega. Tako poznavanje estetsko-saznajnog koda daje dvostruku i tananu osnovu elitizmu (ezoterizam i aristokratizam), manju ili veću, manje ili više istančanu, manje ili više isključivu, koja je svojstvena kulturnoj kulturi. Estetsko svojstvo koda dozvoljava da se posedovanje veže sa ukusom i ličnom vrednošću posednika. Tim korisnicima iz reda inteligencije ili viših slojeva monopolističko korišćenje izgleda ne kao sociološka privilegija već kao lični dar.

Obrasci-modeli ove kulture se udružuju da bi dali idealnu sliku kulturnog čoveka, koja iz aristokratskog okvira prelazi u okvir građanskog individualizma. Nije više reč samo o estetskim shemama ukusa i o humanističkim saznajnim shemama, već o kulturnim *patterns* u punom smislu reči, koji određuju i usmeravaju obrazovanje, strukturiranje i izražavanje opažanja (percepcije), osećanja — naročito ljubavi — jednom reči i uopšteno, senzibilnosti i ličnosti. Istovremeno, ova kulturna kultura obezbeđuje i priprema široku i duboku estetizaciju života, ona otvara put zadovoljstvima analize-uživanja u doživljenom odnosu s drugim i sa svetom, ona tvrdi da je odnos sa Lepim duboka istina egzistencije, a umetničko delo je zalog, u embrionalnom i svedenom obliku, onoga što se u religiji pretvara u sveto.

Tako je kulturna kultura u punoj meri kultura u smislu stvaranja dijalektike povezivanja, struktuiranja i usmeravanja između znanja i učestvovanja u svetu, ali je uska kako po društvenom polju svog delovanja — ograničenom na elitu — tako i po svom delimičnom delovanju na tu elitu, čiji se članovi u stvari vladaju prema drugim kulturnim ili pokretačkim podsticajima, čim su u pitanju njihovi interesi ili njihove strasti. Pri najmanjoj zađevici s kritičarem ili sa suprugom, tanani pisac pretvara se u kočijaša ili šofera.

Kulturna kultura se javlja kao neka kvintesencija nad-kulture, najtananiji sok koji društvo može da dâ. Otuda, sve do nedavnih kriza, njena izvanredna vrednost, kako u očima onih koji je imaju tako i u očima onih koji su je lišeni. Reklo bi se da ona istovremeno obuhvata i suštinsku univerzalnost (višu i opštu istinu o čoveku i svetu[28]), suštinsku izuzetnost (po svojoj umetničko-književnoj prirodi) i samim tim duhovnost koja je obrazina, nedostatak, ukras, potreba jedne civilizacije sile, moći i bogatstva.

[28] Ona je za »čestita čoveka« predstavljala, sa svojim sakupljačkim i sintetičkim humanizmom sveg znanja, pravu antropo-kosmološku kulturu, koja je nosila ontološke i normativne istine o ljudskoj prirodi kao i potrebna i dovoljna pitanja o prirodi sveta.

Ovo izuzetno vrednovanje istovremeno je i uzrok i posledica krajnjeg elitizma kulturne kulture. Potrebno je manje ili više dugo šegrtovanje i manje ili više tanane osobine da bi se došlo do njenog koda, čiji su poslednji tajni znaci dostupni samo učenim mandarinima ili genijima izraza. Tako vrlo jasno vidimo: 1) globalno i grubo razlikovanje koje suprotstavlja kulturne i divljake (prostaci, gedžovani, kulovi, frajeri itd.) kojima je zabranjen pristup kulturašima Jelisejskih polja; 2) neprekidnu hijerarhiju u okviru kulture, od najnižih do najviših stepenica, koju održavaju svojim nadmoćnim odstojanjem i stalnim obnavljanjem ezoteričke zone koda (avangardom, živom umetnošću, živom kulturom, itd.). Procesi su približno isti kao u modi gde elita obnavljanjem oblika održava prednost od nekoliko meseci nad masom koja će usvojiti nove oblike u času kad elita bude usvojila druge. Pored toga uzdizanje originalnosti i jedinstvenosti (posebno prenaglašeno u oblasti slikarstva gde između dve istovetne slike original vredi bogatstvo, a kopija koliko bilo koji predmet rađen rukom dozvoljava malobrojnoj eliti prisvajanje originalnih predmeta i druženje s umetnicima.

Istinu govoreći, postoje *dva elitizma koji se bore i dele kulturnu kulturu: elitizam stvaralačko-kritičke inteligencije* (koja stvara vrednosti i hijerarhije) i *elitizam privilegovanih klasa koje prisvajaju kulturno bogatstvo.*

Odnos između dva elitizma je krajnje dvosmislen. Građanski elitizam prisvaja kroz kulturu ne samo duhovnost već i aristokratizam u onom smislu u kojem, kolonizujući kulturu mecenatstvom, prisvaja ulogu gospodara i plemića. Zauzvrat, buržoazija donosi kulturi ne samo individualističku osnovu, koja daje mogućnost divljenja originalnim talentima, i kulturu genija, već i ekonomsku osnovu koja poistovećuje vrednost i retkost.

Buržoaski elitizam kolonizuje kulturne ustanove i nema nikakve potrebe za divovskim anketama po koncertima, muzejima, galerijama slika da bi se ustanovilo odsustvo širokih slojeva. Kulturna kolonizacija se očigledno vrši savladavanjem koda čije prisvajanje postaje test i društvena opasnost: pošto biti kulturan znači pripadati eliti, viši slojevi gonjeni slojevima u usponu, za koje je kultura znak društvenog uspona, idu sa svojim elitizmom do krajnjih utvrda snobizma i mode.

Ipak, se ne može kulturna kultura svesti samo na elitističko prisvajanje jednog koda. U srži kulturne kulture je inteligencija koja zahteva kulturno vlasništvo jer mu ona obezbeđuje stvaralaštvo.

INTELIGENCIJA

Pojam inteligencije je i sam vrlo malo teorijski obrađen, to je oblast sociološkog živog peska. Ono što se podrazumeva jeste da je inteligencija sloj (?) društva posebno dvosmislen. Oni koji joj daju obeležja po socijalnom poreklu njenih članova, oduzimaju joj svako određenje proisteklo iz sopstvenog iskustva i zaboravljaju da se otpadnik određuje koliko raskidom koji ga odvaja toliko i vezom koja ga spaja sa klasom njegovog porekla.

Inteligencija se poreklom vezuje za građanske klase, ali jedan deo inteligencije može sasvim lepo da se suprotstavi klasi svog porekla, čak da se protiv nje bori i traži sebi novo mesto u načelu novog društva bez klasa, kojem bi služio utoliko više ukoliko bi mu to društvo dale više slobode. Na osnovu ovoga lakše se dâ razumeti problem isključivanja-uključivanja inteligencije,

uzev u obzir njeno iskustvo, praksu i sopstvenu proizvodnju: to je klasa koja u modernim društvima proizvodi, održava i obnavlja ne samo kulturnu kulturu već i religiozne, nacionalne, socijalne ideologije, to jest dobar deo drugih kultura. Zato je istovremeno i otuđena i samostalna i nesigurna u odnosu na druge društvene klase. Kulturna kultura, koja je za više slojeva ukras, luksuz, slobodno vreme za inteligenciju je suština i iskustvo, te je stoga istovremeno izvor i sloge i sporazuma, kao i nesporazuma i sukoba. Kad sukob izbije, videćemo, inteligencija traži u narodu pobunjenike, revoluciji, novi Saveznički Kovčeg koji će osloboditi kulturu i dati mogućnost procvata njene sveopštosti. Inteligencija je klasa koja sebe smatra višom, intelektualnom, a ekonomski zavisnom. Zavisna od mecenata u monarho-aristokratsko doba, danas sve više zavisi od kapitalističkog i tehno-birokratskog proizvodnog sistema. Postoji simbioza i sukob između stvaralaštva samih umetnika, autora itd. i proizvodnje (izdavači, novine, filmske kompanije, radio i televizijske stanice). Inteligencija ne gospodari svojim sredstvima za proizvodnju. Postoji kod nje, dakle, dvostruki uslov za pobunu, s jedne strane protiv vladajuće klase, koja je potčinjava laskajući joj, prihvatajući njena delà, ali odbacujući njihove encime, s druge strane protiv vlasnika sredstava za kulturnu proizvodnju i razmenu.

Izlučivanje kulture, što je posao svojstven inteligenciji, ne ograničava se na stvaranje umetničkih delà i izgradnju ideologija; ili tačnije, kroz umetnička delà i ideološke eseje inteligencija nastavlja iskonsku ulogu nasleđenu od vračeva i prvosveštenika, ali, istovremeno, nastalu i iz kritike vradžbina i religiozne kulture. Ona izlučuje kulturu, izlučujući s jedne strane religiozne ili neo-religiozne fermente koji povezuju čoveka sa društvom i svetom, a s druge strane kritičke, racionalističke, skeptične čak i nihilističke fermente koji nagrizaju religiozne sisteme, ustaljene poretke, pa i pseudo-poredak sveta: ovu Janusovsku klasu razdiru sukobi, o čemu svedoče uobičajena suprotstavljanja intelektualaca desnice i levice, katolika ili komunista, čistih umetnika i angažovanih umetnika itd. Tim podelama i razdorima zajedničko je ontološko egzistencijalno istraživanje, koje se javlja čas kao traženje lepote, čas kao traženje istine, a lepota je mnogo više od svojstva izvesnih povlašćenih stvari, ona je traganje za ontološkom tajnom sklada i istine. Inteligencija je duboko angažovana svojim sociološkim i klerikalnim zadatkom u antropološkom traganju. U toj potrazi za »dubinama«, koja odražava potrebu za religijom ili infra-religijom jednog samo delimičnog svetovnog društva, umetnik, mislilac i naročito pesnik dolaze — i to sve više — do ponovnog otkrivanja arhaičnog blaga i preuzimaju medijumsku i proročansku ulogu maga, vrača.

Tako kultura, pored svog vrlo izveštačenog vida vezanog za njen elitizam (virtuoznost u korišćenju koda ili formalizam), ima istovremeno i jedan vrlo arhaičan vid, usled istraživanja egzistencijalne veze sa dubokim antropo-kosmičkim istinama.

Što se tiče uže oblasti »kulturne kulture«, to jest književnosti i umetnosti, stvaralaštvo se obezbeđuje u okvirima inteligencije. Od kraja klasičnog doba kultura je odlučno zakoračila putem stalnog stvaranja. Stvaralaštvo ne znači samo slobodu i umetnost varijacija na normu (formalnu normu jezika, normu arhetipova i stereotipova itd.), nije to samo jedinstvenost jedne reči u odnosu na neki jezik, već odnos destrukturacije — strukturacije, odnos Govor-Jezik. Stvaranje znači da Govor razara strukturu koda da bi preinačio strukturu

na nov način, da retorika nije više pravilo kojem se pokoravaju »genijalna« dela, već pravilo koje stalno ubija — vaskrsava — obnavlja — niz genijalnih dela. Pojam genja je ovde zaista otkrovenje, ne samo po svom pozivanju na magiju i mračne sile, već i po svom natprirodnom, božanski stvaralačkom smislu. Otuda čudna sudbina genijalnih dela — prihvaćena takoreći kao neophodna — prvo su prokleta, jer su nerazumljiva: zaista, poslednje Tarnerove slike, poslednji Betovenovi *Kvarteti,* prve Remboove *Iluminacije* poruke su za koje prethodni kod nije pružao mogućnosti čitanja; to su reci s divovskim jezičkim prazninama, tek se postepeno, zahvaljujući strpljivim iscrpnim proučavanjima i nagađanjima kritičara, uspostavlja veza sa kodom, sa jezikom. Ali otada integrisano remek-delo i samo menja kod postajući i načelo i izvor. Zato se remek-dela koja su revolucionisala umetnost javljaju prvo kao anti-umetnost u očima zaprepašćenih savremenika, a potom postaju kanonski izvori umetnosti. U krajnjem slučaju moglo bi se reći da je svako umetničko delo anti-umetnost, jer nekim svojim novim vidom izmiče zakonitosti koda.

Tako se lepo vidi ne samo mitološka (jer mit često zaklanja realnost) već i suštinska uloga stvaranja u kulturnoj kulturi: ona podstiče njenu evoluciju nizom »besmrtnih dela« koja je održavaju u prividnoj večnosti. Stvaralaštvo pruža mogućnost da se blistavo obezbedi prilagođavanje istoriji, to jest akulturacija novih iskustava. Najzad, mit stvaranja dopušta pomirenje dvostrukog elitizma, elitizma inteligencije, čiji se stvaralački geniji ovenčavaju kao bogovi i legendarni junaci, s elitizmom viših klasa koje se mecenatstvom i prisvajanjem originalnih dela opravdavaju, oplemenjuju i duhovno uzdižu.

Potreba za originalnošću — to jest za stvaralaštvom na svim razinama, od male novine u formi do pojave novih umetnosti — daleko od toga da bude sputavana, kao što je primetio Mol, u modernom tehno-birokratskom svetu još je narasla. Kultura sve više dobija uloga proizvođača originalnosti, koja je sve neophodnija, životno neophodna, konformističkom svetu, jer ovaj automatski teži zapadanju u birokratsko ponašanje. (Otuda naivno obožavanje novog, koje postaje novi konformizam.)

Tako je kulturna kultura zaista sistem po gore naznačenoj shemi. To je sistem kojim vladaju načela uravnoteženja-neuravnoteženja i koji teži po svojoj prirodi (uključujući i njegov specifični odnos sa modernim društvom) da traje i da se obnavlja. Sistem treba zamisliti na osnovu biološke analogije: potrebni su mu kvazi-encimi da bi se obnavljao, a »stvaralaštvo« igra tu ulogu encima. Encim je nerazlučiv od sistema i neophodan mu je, ali ga istovremeno i ugrožava. U stvari, počev od XVIII veka sve je jasnije da encim (stvaralaštvo, originalnost, novina, itd.) dolazi od neuobičajenih ili marginalnih graničnih oblasti društvenog poretka, a sama stvaralačka sposobnost u srcu kulture pokazuje svojstvo negativnosti, prvo u hegelovskom, a potom u bukvalnom smislu. Još od Rusoa i romantizma pojavljuje se veza između poezije (poiesis = stvaranje) i neuravnoteženosti, ludila. Ruso i Helderlin su veliki simboli: isto tako, revolucionarišući doprinos mladalačkog doba, *no man's land-a* gde se još nije kristalizovao i stvrdlo društvo odraslih, izbija s Novalisom, Selijem i Remboom. Samouki upadaju kao kulturni stvaraoci sa Rusoom, i kasnije, sa američkim piscima.

Kultura nije samo Kod, ona je Govor i Egzistencija, ili tačnije Kod je takođe ono što daje mogućnost **Govoru**

da opšti s Egzistencijom. Tako se kulturni sistem može shvatiti u svetlosti dvojnosti ili načelne protivrečnosti koja se razrešava na svim razinama. Ta dvojnost počiva na dvostrukoj prirodi koda koji se može prisvojiti i postati oruđe ugleda, ali koji je takođe, tako reći tehnički, posrednik u egzistencijalnom odnosu, učestvovanju, čak ekstazi. Kod sadrži tajne inkantacionih formula koje dovode do pravog kulturnog stanja, to jest estetsko-saznajno-antropološkog uživanja.

Dvojstvo dolazi takođe i od komplementarne-antagonističke koegzistencije u odnosu na kod: s jedne strane stvaralaca-egzegeta-reproduktivaca-čuvara blaga (autori, kritičari) i s druge strane povlašćenih, kapitalističkih ili državnih, korisnika-mecena-potrošača. Otuda specifično kulturna netrpeljivost između marginalnog i zvaničnog (»umetnik« i »građanin«, avangarda i kič itd.) koja je u stvari antagonizam encima (usamljenog pojedinca, male grupe ili umetničko-književničke škole itd.) i institucije, kulturne strukture.

Tako se može polarizovati s jedne strane fenomen encimske manjine, nosioca evolucije-revolucije, koja znači fenomen egzistencijalnog odnosa, traganja za istinom, bićem, ekstazom i fenomen negativnosti i stvaralačke sposobnosti (dva lica istog fenomena). S druge strane, može se polarizovati fenomen statističke, institucionalne većine gde su važna prisvajanja, društvena upotreba koda (ugled, standard, aristokratizam itd.)

Kulturni sistem je upravo dijalektički odnos između ova dva pola. On ne suprotstavlja stvaraoce i potrošače, naprotiv: postoji veza između stvaralaca i »pravih« potrošača njihovih dela, onih koji u njima duboko uživaju i koji nagrađuju stvaraoce svojom ljubavlju i divljenjem. Ova veza postoji i u okviru »potrošnje«, a i u okviru stvaralaštva.

Ima u okviru potrošnje raznorodnosti, da ne kažemo suprotnosti, između onih za koje je kultura iskustvo i onih za koje je ukras; između žene kao Bovari, koja bi želela da živi kao u romanima pa to i pokušava, i kolekcionara originalnih dela, između dečaka koji je potresen otkrićem dela kroz koja se upoznaje sa samim sobom i odraslog koji uživa ne mogući više da se promeni, sem u mašti dok čita delo... Postoji dvojstvo i kod umetnika, ne samo između akademika i marginalnih već i između virtuoza čija je umetnost u veoma tananom igranju sa pravilima koda, i vulkanskih priroda koje krše pravila i u krajnjoj liniji se nađu izvan umetnosti...

Ove suprotnosti i protivrečnosti predstavljaju živu dijalektiku (a jednog dana i smrtnu) kulturne kulture, dinamika marginalne i zvanične kulture, dezintegracije i integracije, to je socio-kulturna dinamika... (prava): anti-umetnost postaje umetnost, a umetnost se pretvara u ne-umetnost; novo postaje (privremeno) večiti Model, koji će kritičari oceniti, a Govor luči svoj dagoceni biser, koji će kritičari položiti u riznicu. U okviru te dinamike procesi razgrađivanja (destruktuiranja) istovremeno su i procesi ponovnog izgrađivanja (restruktuiranja), a destrukturacija-restrukturacija na dvosmislen način vodi u revoluciju i ponovno prihvatanje. Tako film i strip, prvobitno anti-umetnosti, revolucionišu umetnost upravo u času kad su prihvaćeni i postaju sedma, odnosno deveta umetnost.

Šire govoreći, kulturna negativnost (nered, ludilo, samoukost, korenita kritika) postaje pozitivna. Konformizmu je potrebno da uključi nekonformizam, čak vidimo da i pobuna može da postane bezopasna snobovska igra, da razdiranje koje su doživeli Van Gog, Rembo. Arto, postaje dekorativno. Prihvatanje putem uklanja-

nja eksplozivnog naboja, putem skrivanja ili integracije zaista je životni proces kulturnog sistema. Da kažemo čak i ovo: čim postoji sistem postoji i prihvatanje odbačenog. To je na svoj preterani, histerični, ali zaista i vrlo lucidan način shvatio Maj 68. Ali tim preuzimanjem odbačenog (rekuperacijom) životni proces sistema ne iscrpljuje prirodu procesa niti poništava osnovnu protivrečnost sistema: u njegovim okvirima ostaje stvaralačka radioaktivnost, negirajuća egzistencijalna protivrečnost između mogućnosti kulture i povlašćenosti elite koju ona obrazuje i usavršava. Postoji latentna klasna borba, ponekad i žestoka, između inteligencije i njenih obožavalaca ugnjetača s kojima održava dvosmislene licemerne odnose.

Postoji takođe protivrečnost između »Svetlosti« i »Tame«, »Uma« i »Arhe« i ova se u jednom trenutku javlja kao osnova kulturne polarizacije. S jedne strane, kultura postaje riznica velikih humanističkih i racionalističkih ideja koje su svoj prvi veliki procvat doživele u »veku svetlosti«. S druge strane, ona održava polu-ili post-magijsku vezu sa svetim, crpi iz arhaičnih izvora kao što su san, snoviđenja, detinjstvo, traži ontološku istinu utonulu ili skrivenu pod veštačkim tkivom modernog sveta; te dakle, postaje i istraživački duh progresa i duh vraćanja i pozivanja na *arhe.*

Svrsishodna i nesvrsishodna priroda sistema (kulturne kulture) u izvesnoj su meri dijalektički nerazdvojne: kultura nalazi izvore svog zadovoljstva (estetskog, filozofskog itd.) u izvorima nezadovoljstva društva (u getima, kod neorganizovanih, »neuravnoteženih«).

Tako kulturna kultura ide kao klatno od jednog do drugog pola, od jednog do drugog načela, jednog integrišućeg, koje prihvata statistička sociologija, današnja

ekonomistika, a drugo je »dezintegrišuće« ili stvaralačko, encimsko, o kojem zasad govore samo mitovi o umetnosti i geniju. Prema svrsi, dobu, mestu, jedno se može smatrati važnijim od drugog. Ovde hoćemo da naznačimo da zajedno predstavljaju dijalektičko načelo ne samo obrazovanja već i razvitka kulturne kulture. Samim tim možemo da otkrijemo ono što ne znaju euforične kulturne politike: da *socio-kulturna dinamika teži kulturnoj krizi.*

V

KULTURNA KRIZA

KRIZA KULTURNE KULTURE

Klasična kultura veka Luja XIV već je pod svojim prividom potpunog jedinstva sadržavala dvojstvo svojstveno modernoj kulturnoj kulturi. U oblasti umetnosti, arhitektura celina i pravila predstavljala je sređeni i teatralni svet poput Versaja, ali je već bilo jasno da taj rad kao kavez obuhvata sumanuti i haotični *undergraund* strasti. Kralj-mecena je inteligenciju istovremeno pripitomio i štitio, a isto je stanje potčinjavalo i oslobađalo Molijerovu Reč. Elementi integracije bili su očigledni, ali su elementi dezintegracije još latentni i počeće da deluju u XVIII veku.

Od tada dolazi do prskanja. U umetnosti izbijaju strasti, pojavljuje se haos i evo vrtloga romantizma. Inteligencija polazi u osvajanje svog osnovnog socijalnog zahteva, *suverenosti Reči.* Oslobođena i oslobodilačka reč rađa kako korenitu kritiku Voltera i Didroa tako i novi društveni ugovor Rusoa. Od tog trenutka, aktivno se probija marginalni periferijski (mladalački, pomaman) encim u samoj srži umetničkog stvaralaštva. Od tada i tokom čitavog XIX veka obrazuje se dinamični sistem stvaranja avangarde koja se bori protiv akademizma, a potom razara stari akademizam da bi stvorila novi. Ge-

niji-encimi su u prvo vreme i često sve do svoje smrti »prokleti«. Iz tog uništenja i prave ljudske, skoro hristovske žrtve, kultura izvlači plodove pročišćavanja i obnove, žrtvovani postaje genije-bog koji se od tada obožava.

Međutim, već od kraja XIX veka i tokom prve polovine XX pojavljuju se elementi krize u okvirima same dijalektičke rotacije sistema.

Tako kriza »lepog« počinje s romantizmom, ona je podsticajna za sistem dok »lepo« izgoni »ružno«, koje postaje novo »lepo«, ali mu šteti i kvari ga od trenutka kad se model »lepog« zamenjuje drugim modelima kao što je izvornost, a danas »traganje«. Ipak, sistem svedoči o svojoj životnosti samim predlaganjem tih novih modela. Kritika, takođe oslabljena gubitkom lepog, čiju je vrednost obezbeđivala i služila joj, ojačava dobijajući pitijsko svojstvo, a svoja proročanstva kazuje na osnovu otkrića nedostupnih neposvećenima. Kriza stvarno počinje onda kad više nema modela za zamenu, to jest kad zapljusne prvi talas koji u sebi ne nosi protiv-model, talas dada. Kriza umetnosti počinje s Remboom i nadrealizmom. Umetnost iznad života, umetnost-začarano i magijsko kraljevstvo, raj kulturne kulture izgleda kao veštački i jalov svet. Estetika i sam život prestižu umetnost, tamo gde deluje negatorska avangarda i protiv-struja kulture. Očaranost se traži u slučaju (nadrealizam), u dotada ružnoj svakodnevici, u nusproduktu masovne kulture (pop-art). Naravno, i tu dolazi do procesa prihvatanja odbačenoga, kriza se koristi za ponovno oplođenje sistema: film postaje sedma umetnost, strip postaje deveta umetnost, pojam umetnosti se proširuje, anti-predmet postaje predmet kao što anti-literatura postaje literatura.

Agresivne struje koje napadaju lepo, umetnost itd. ne napadaju samo integrisani akademizam; neke napadaju, i to vrlo otvoreno ne samo kulturni već i socijalni sistem s kojim onaj prvi živi u simbiozi. Naslućuje se kriza inteligencije u njenom sociološkom i antropološkom odnosu: inteligencija — ili tačnije njeno nezadovoljno i istureno krilo — duboko oseća svoju frustraciju u odnosu na društvo, ona izlučuje ideologiju, a lišena je velikih odgovornosti i sve više svedena na položaj vazala.

Inteligencija tokom XX veka još je u zavisnosti od mecenskog odnosa i pored toga uvučena u novu zavisnost: privredna proizvodnja s razvojem kulturne industrije stavlja je pod šapu kapitalističkog ili birokratskog proizvođača, potrošačka privreda je dovodi u sukob s masovnom kulturom, postoji sukob između demokratskih težnji leve inteligencije da otvori kulturu svima i karikature koju u njenim očima predstavlja masovna kultura, postoji i sukob između elitističko-aristokratskih težnji i te iste masovnosti. Umetnik se oseća ugrožen na razne načine i istovremeno buržoaskih korišćenjem kulture, kapitalističkom proizvodnjom, demokratizacijom kulture, birokratizacijom kulture. Umetnik i intelektualac još dublje osećaju nedostatke modernih društava, seizmička kretanja sveta koji srlja u haos. Težnja za raskidom jača, i to ne više samo u onim marginalnim prostorima gde su nekad živeli boemi, a danas žive izbeglička ili disidentska mikro-društva, već u očekivanju ili traženju *drugog globalnog sistema, neke korenite antikulture koja bi bila prava kultura.*

Paralelno i uzajamno, prividno univerzalne osnove kulturne kulture dovedene su u pitanje. Marks je prvi sagledao dvoznačnost kulturne kulture koja, pored toga što je klasna kultura, nosi u sebi i potencijalnu univer-

zalnost. Stoga se sasvim ispravno pitao o sveopštem zračenju grčke kulture i shvatao da Balzak, mada monarhista i klerikalac, može da bude superiorniji od progresivnog Ežena Sia. Marks je, u pitanju kulture, bio optimista: video je da jedno klasno društvo, iako zasnovano na divljačkoj eksploataciji čoveka čovekom, može da stvori kulturu sveopšte vrednosti. Valter Benžamen prihvata tu dvoznačnost, ali na pesimistički način: on vidi skriveno ali prisutno divljaštvo pod univerzalnim, tananim i dirljivim oblicima kulture: »Nema nijednog svedočanstva kulture, a da nije istovremeno i svedočanstvo divljaštva.« »Kulturno nasleđe« je plen pobednika: »Svoje postojanje duguje ne samo naporu velikih genija, koji su ga uobličili, već i bezimenom ropstvu njihovih savremenika.« Pobednički staljinizam prisvaja kulturno nasleđe prošlosti, ali odbacuje kulturnu dvoznačnost sadašnjosti. Lukač nudi klasičnoj kulturi svoj pasoš »realizma«, a baca čudovištu kriznu literaturu, modernu literaturu, koja upravo izražava krizu kulture.

Odkad sve te krize narastaju i sustiču se, dvojstvo kulturnog sistema postaje sve ozbiljnije. Obrazuje se jedan pol upola off upola *in* gde predmet anti (anti-literatura, anti-roman, anti-memoari) lepo izražava neprijateljsku agresivnost. Dolazi do dvostruke izdaje ljudi od pera, ne one, u stvari naivne, kakvu je žigosao čestiti Žilijen Benda, već do pokušaja lorenzaćovskog udarca nožem i kulturnog harikirija. S jedne strane, u revolucionarnoj politici (ili onoj za koju se misli da je to) traži se izvor i vodič za pravu kulturu koju će tek revolucija ostvariti. S druge strane, tone se u prvobitni, haotični, neuglađeni svet nagona, snova, improvizovanja, čak i masovne kulture (pop-art).

I evo juriša na kulturnu kulturu! Najopasniji je onaj iznutra. Borba protiv divljaštva kulture meša se s borbom za kulturu divljaštva (to jest elementarnih sila isteranih iz toplih staklenika rafinirane kulture). Upad egzistencijalnih snaga dovodi u pitanje humanizam, osnove klasične kulture, osnovu osnova. Markiz de Sad, nadrealistički revolver, Arto, jurišaju zajedno sa revolucionarima. To je juriš na svojinu i buržoasko prisvajanje, protiv ontološke zablude kulture odvojene od prave stvarnosti i pravog života. Čudna je toga sprega (koju uostalom pisac ovih redova stalno doživljava između mržnje prema kulturi, ukoliko je ova »preokretanje života«, i ljubavi prema kulturi i smislu u kojem je ona ne samo kvintensencijalnost i koncentrat života, već kao da ima i moć da izmeni život bar u svetu mašte... Studija A. Vijnera dozvoljava da se shvati sva eksplozivnost protiv društva usmerenih malih, marginalnih, trenutnih grupa, *free-jazz,* itd.[29] Maja 68. zaista se udružuju svi kulturni-antikulturni juriši, estetska agresivnost protiv umetnosti i etička agresivnost protiv kulture.

S jedne strane, ova pobuna dobija dobro poznati ideološki vid, s druge strane, egzistencijalni vid kulturne revolucije:

— ideološki vid, površan i dogmatičan, učvršćuje se i gubi se u populo-ždanovizmu partijske umetnosti, koja želi da bude u službi narodu, ili se izražava kroz aktivističke oblike borbene umetnosti;

— egzistencijalni vid, gde umetnost nestaje kao izdvojena suština, gde kultura nestaje kao sistem odvojen od društva i jedinke, gde se širi neviđeno stanje milosti,

[29] A. Willener: *L'image-action de la societi, la politisation culturelle.*



gde se oslobađanje unutrašnjeg pritiska povezuje sa anarhičnim skladom, s onu stranu reda i nereda u začaranom prostoru zaposednutih univerziteta, a to je upravo vid kulturne revolucije. I tada se pojavljuje mit antropološke kulture, čiji bi kod bio univerzalan, odmah dostupan svima, gde bi se znanje oslobodilo podela (ne više izvor tehnike, već izvor egzistencijalnih istina), demistifikovalo (ne više građansko već sveopšte), gde bi modeli bili modeli procvata jedinke i zajedništva, gde bi kultura obezbeđivala snažno i ekstatično opštenje sa egzistencijom.

Tako osporavanje kulture, nastalo iz krize kulture i bacajući i kulturu u tešku krizu, logično dovodi do usmeravanja na antropološku kulturu (sad ne više površno ograničenu na umetnost, već povezanu sa dubinama egzistencije i odnosa čovek — čovek i čovek — svet) koja bi trebalo da bude kultura svih. Reč je o težnji ka

antropo-kulturnom društvu gde bi se antikultura i kultura u isti mah međusobno poricale i ekstatično mirile. Uništenje kulturne kulture, ali u cilju nastajanja antropo-socio-kulture iz njenog soka, iz encima... To je upravo kulturna revolucija.

Trenutak kulturne revolucije (Maj 68) samo je trenutak ekstaze u procesu kriza-preuzimanje odbačenog u kulturi. Tako smo se sad vratili na endemsku krizu i novo preuzimanje.

Preuzimanje se odvija shodno cikličnoj prirodi virulencija-latentnost, što je svojstveno encimatskom delovanju u okviru kulture. Do njega dolazi takođe na osnovu sad već institucionalizovane[30] prirode integrisanja novog u kulturnu kulturu: u tom smislu, integrisanje nekonformizma postalo je životna potreba neo-konformizma. S druge strane, kulturna kultura prihvata problematiku krize koja postaje jedan od znakova njene originalnosti i superiornosti, ona može da iskoristi kao izraz i umetnost pobunu i osporavanje; estetičko-ludička priroda kulturne kulture, koja u načelu omogućava da se sve preuzme, postaje sve centralnija crta na uštrb humanizma »klasične kulture«.

Istovremeno, kulturna kultura se odvaja od poslednjeg konzervativnog ostrvca, ušančenog u tvrđavi tradicionalnih akademizama, koje još odoleva poruzi. Upućuje se prema nekada varvarskim teritorijama masovne kulture i kolonizuje ih, *kultiviše* ih: umetnički film postaje kulturna institucija sa svojom kritikom, svojim specijalizovanim dvoranama itd. »Treći program« se smešta u radio, očekujući trenutak da se prebaci i na televiziju.

[30] Harold Rosenberg, The *tradition of the new.*

S druge strane, nova lukavstva daju inteligenciji i kulturnim ljudima mogućnost da odolevaju kulturnoj demokratizaciji koja nailazi s proširenjem srednje škole i širenjem masovnih sredstava komunikacija. Uspon do građanskog stupnja, što je jedna od odlika današnjeg procesa, vrši se putem osvajanja osnova kulturne kulture. Elita ne može da se izdvaja drugačije do podvlačeći svoju istančanost i čak tražeći znakove istančanosti u onome što masa ne bi umela ni da zamisli, u samom srcu te rustično-plebejske kulture, koju je ova odbacila da bi se približila građansko-urbanoj kulturi. Samim tim, kulturna kultura sledi jednu od dubokih struja — istraživanje arfre kroz »primitivne« umetnosti, naivce, post-primitivce i post-naivce, kao i preko neo-arhaičnih predmeta u stilu Grinič Vilidža, Sen-Tropea, Sen-2ermen-de Prea. Postoji umetnička protiv-vrednost farmerica, starih džempera, rebrastog somota, starih automobila kojima se elita istovremeno odvaja od mase i crpe iz arhe. Visoke sfere kulturne kulture uzdižu se u neo-istančani i neo-arhaični ezoterizam, dok niže zone te kulture postaju plen osvajanja. Snobizam, nametljivo uživanje u ezoteričnom kodu i moda koja istovremeno obezbeđuje aristokratizaciju i demokratizaciju, za po neki mesec daju eliti monopol na ono što će se uskoro demokratizovati sledeći jedan hijerarhizovani proces. Kulturna povlašćenost se odsad vezuje ne samo za posedovanje ezoteričnog koda već i za ezoterično posedovanje koda koji se brzo razvija.

Tako vidimo da se opet obrazuje na način i analogan i različit od starog, novi sistem kulturne kulture. Stari sistem je održavao vrlo jaku segregaciju između kulturne kulture i (varvarskog, neznalačkog) spoljnjeg sveta, održavajući u svojim okvirima takmičarsku hijerarhiju borbom između avangarde i akademizma i igrom snobizma i moda. Novi sistem je u osmozi sa spoljnom sredinom i istovremeno širi svoje kategorije izvan tradicionalnih umetnosti i prihvata ili podnosi upad divljačkog u svoje okvire, ali uspostavlja višestruku hijerarhiju u kojoj snobizam i mode igraju značajnu ulogu u izdvajanju. U starom sistemu, ezoterična pravila bila su relativno čvrsta, postojao je kult unikata-originala i kultura je pružala izvesnu duhovnost, koja je kod svojih korisnika srećno prikrivala buržoaski materijalizam. U novim sistemima, pravila nisu više čvrsta, ali teže ezoterizmu više po tajanstvu koje obavija njegovu nepostojanost no po neophodnosti nekog dugog učenja; kult originala vezuje se ne samo za jedinstveno već i za novo; duhovna vrednost ustupa mesto izvornosti.

Kulturna kultura javlja se, dakle, kao složeni, protivrečni sistem, koji se razvija. Istorijski, ona se koleba između dva pola: s jedne strane je usavršavanje jedne civilizacije, s druge strane njeno osporavanje. U naše vreme, ona je i jedno i drugo i ta dvoznačnost plaši kako mišljenje tako i akciju.

TEORIJSKO SIROMAŠENJE

Zato pristupi toj kulturi i jesu oskudni, to jest jednostrani, nesposobni da shvate složenost i dvoznačnosti sistema. Stara shvatanja zasnivala su se na delanju i delu velikih stvaralačkih duhova i podvlačila izuzetnu prirodu i svetost kulture. Prihvatane su u stvari magijske osobine kulture iako nisu shvaćene: snažno se osećalo da se kultura ne može razumeti ako se zanemare njena encimska svojstva, ali su ih radije pretvarali u mit nego da ih priznaju.

Težnja je sociologije da pravi obrnutu grešku i da kulturu svodi bilo na socijalne dimenzije, bilo na jednu od tih dimenzija. Jedna shvatanja brišu encim ili ne znaju za njega, a ponekad čak ne znaju ni za postojanje i relativnu autonomiju kulturnog sistema, pa u delima kulture vide samo odraz »viđenja sveta« svojstvenih društvenim klasama. Druga od sve kulture vide samo njen kod, a i od koda samo probleme vezane za njegovo usvajanje.

Međutim, ako treba videti krutost sistema, treba videti isto tako i njegovu pokretljivost i protivrečnosti, antagonističnu bipolarnost, socio-kulturnu dinamiku. Ne treba zapostaviti inteligenciju, što znači kategoriju koja izlučuje kulturu, ni njenu specifičnu istorijsko-socijalnu ulogu, relativno autonomnu i istovremeno zavisnu, dvoznačnu. Ne treba prelaziti preko encimskog vida ni u stvaranju ni u sticanju kulture. Ne treba zapostavljati činjenicu, statistički zanemarljivu, ali teorijski bitnu, da se do koda može doći kao što dolaze kulturni samouci, putem uzbuđenja i uživanja.

Ovde se opet nailazi na dvostruko mitološki problem »talenta«. Postoji »talenat« koji nije ništa drugo do sposobnost stečena u kulturnom porodičnom krugu, ali prerušena u lični dar. Ali postoji i ono što nije vezano za porodični krug, bilo usled »opadanja« talenta, bilo usled samoukog osvajanja. Otuda dvostruki problem: a) Zašto je porodica Bah izuzetak, to jest, zašto se umetnički, književni ili filozofski »talenti« tako malo prenose? b) Otkuda Zan-Zak Ruso, razni Vitmani i šire govoreći prirodne sklonosti koje neko dete iz neobrazovane klase prebacuju u inteligenciju?

Strasna sklonost prema idejama, književnosti, umetnosti, možda dolazi od psiho-afektivne prenadražljivosti, koja se javlja usled konfliktnih situacija, doživljenih prerano i prerano sublimovanih u porodičnom ili društvenom okviru? Zar onda ne bi trebalo ispitati psihoanalitički, sociološki porodicu u kojoj je odnos sin-otac sve manje odnos identifikacije, u kojoj odnosi deca-roditelji, sve dvosmisleniji u savremenom društvu, odvraćaju od kulturne kulture decu odraslu u toj sredini ili usmeravaju ka toj kulturi decu neobrazovanih roditelja?

Da navedemo tri samouka, dva radnika i jednog sefardskog emigranta, vašarskog trgovca, koji su, van škole, dospeli sopstvenim iskustvom do kulture i stekli sposobnost da vladaju jezikom tako da su sad pisci. Ovi izuzeci od pravila, ovi neobični slučajevi, imaju bitni teorijski značaj jer, dokazujući mogućnosti savlađivanja koda izvan porodične ili školske obuke, na svoj način dokazuju duboko i suštinsko dvojstvo upotrebe koda i dvojstvo kulture, koja se penje ka društvenim vrhovima, kao vrednost koja doprinosi ugledu, ali se shvata i doživljava kao egzistencijalna vrednost u marginalnim oblastima inteligencije, koja je i sama marginalna klasa u kojoj se sustiču neodređeni, neuravnoteženi, neizvesni, razdirani pojedinci iz viših i srednjih slojeva društva. Povlašćenost mladog »buržuja« je u tome što može da izda svoju klasu radi kulture, dok neodređenost mladog seljaka, pošto nema mesta u kulturi, ima kao jedini izlaz političku ili religioznu borbu, ili neurozu, nesreću bez sublimacije.

Manjinski slučajevi, gde je moguće ispeti se od egzistencije do koda, gde je marginalni doživljaj izvor kulturne delatnosti ili učešća, izmiču parnim valjcima statistike, koji uopšte ne znaju za fermente u društvu, ali nam ti slučajevi ovde otkrivaju encimski vid kulturnog života. Uostalom, mogli bismo se zapitati ne postoji li sveopšti »talenat«, kojeg guši ne samo materijalna ne-

maština, već i građanski život i građanska upotreba kulture, koja je lišava sve encimske snage. U tom smislu, Mocarta ubijaju u kolevci kako u direktorskim kućama, tako i u velikim blokovima skromnih stanova, a pogotovu u straćarama. Preživljavaju kao umetnici samo oni koji su odrasli u sukobima i uvredama, te su u kulturi našli način da izraze ili sublimišu svoj problem. Shvatili bismo onda vezu između encimatskog vida kulture i višestrukih oblika marginalnosti ili nesređenosti (siročad, deca razdvojenih roditelja ili roditelja koji se ne slažu, socio-kulturni mešanci, mladi Jevreji čije porodice, raseljene iz geta, jedva govore francuski, homoseksualci ili seksualno poremećeni). I ovde se javlja uloga Škole u prihvatanju odbačenog, analogno — na sasvim drugoj razini — sa kulturnim preuzimanjem odbačenog: škola preuzima jedan deo encimskih elemenata, koji se javljaju u marginalnim i širokim slojevima, da bi ih obrazovala za poslove inteligencije ili administracije. Sistem je dovoljno gibak da može da odabere i neumornog radnika i blistavi duh, ali je još uvek strogo disciplinovan, ritualan, formalan da bi morao da stvara pravi rasadnik kulture za sva skretanja. Dobar deo njih ne može da podnese školski sistem i, ukoliko ne bude odbačen ili samleven obrazuje se samouko, po strani, čitanjem i ličnim iskustvom.

Tako bi bilo pogrešno mešati marginalnu, neredovnu i široko intelektualnu »darovitost« sa »naslednikom« koji uživa ekonomsku povlašćenost, veze roditelja, koji nasleđuje upotrebu i svojinu kulturnih dobara. Postojala bi opasnost da se udari nespretno — ili suviše spretno — po kritičkom fermentu modernog društva, a ne po buržoaskom stubu tog društva. Postojala bi opasnost da se razvije tehno-birokratski vid društva, a ne demokratizacija i izjednačavanje.

S tačke gledišta kulturne politike, postojala bi opasnost da se dobije do dve protivrečne greške:

— Ili se kulturna kultura poistovećuje sa svojom buržoaskom ulogom i nema nikakvu vrednost po sebi, te treba da se odbaci zajedno s građanskim društvom. Sto je pogrešno, jer videli smo da je kultura dvostruka u svom jedinstvu. Istovremeno sa ostvarenjem, ona razara buržoasku kulturu, a antikultura je ponikla iz jedne bitne struje kulture.

— Ili je kulturna kultura suvereno dobro koje je buržoazija neopravdano prisvojila i treba to dobro vratiti ćelom narodu. U tom smislu greška nije samo u pridavanju jednodimenzionalnosti kulturi, već i u tome što se ona ne dovodi u pitanje.

MASOVNA KULTURA I KULTURNI RAZVITAK

Da li je dovoljno reći da je ona oskudna? Dijagnoza oskudnosti je i sama pre svega oskudna dijagnoza.

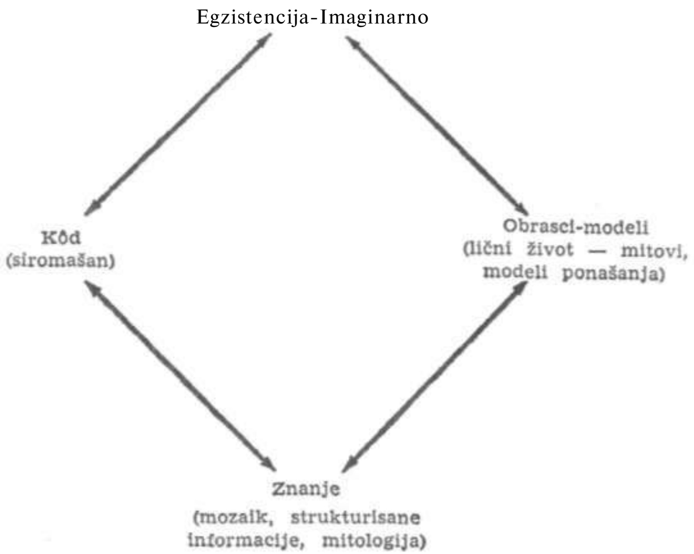
Masovna kultura ima u sebi tu dvosmislenost da oscilira od kulturne kulture, čija bi bila bedna, vulgarizovana i komercijalizovana varijanta, i kulture u etno-sociološkom smislu.

Zajednička joj je crta sa kulturnom kulturom estetsko-zabavna. Masovna kultura, kao i kulturna kultura, ima u sebi nečeg mitološko-oniričkog, što se ne javlja u vidu religioznog verovanja ili rodoljubive vere, već kao mašta, spektakl, zabava.

Ova zajednička crta dozvoljava razmenu: jedan deo kulturne kulture preliva se, bilo da je vulgarizovan ili da nije, u masovnu kulturu, dok izražajna sredstva raz-

vijena u masovnoj kulturi (film, strip) kulturna kultura prihvata kao umetnosti.

Ali u masovnoj kulturi ukus nije uglađen i podređen hijerarhiji i masovnu kulturu svakako ne određuje povlašćena elita, već celina društva obuhvata] ući samim tim i tu povlašćenu elitu: *to je kultura privatne jedinke u savremenom buržoaskom tehno-industrijskom društvu.* Već sam rekao na drugom mestu[31] da je masovna kultura proistekla istovremeno iz tržišne privrede, iz tehnološkog razvitka i višestruke komunikacije na daljinu, i da se obrazovala zahvaljujući razvoju kulturne kvazi-industrije. Tako obrazovan kulturni sistem pokazuje originalne crte upravo u odnosu na kulturnu kulturu



[31] *Duh vremena, I.*

Znanje, koje čini osnovu masovne kulture, prividno je »mozaičko« prema recima Abrahama Mola, to jest sastoji se od skupa međusobno nepovezanih informacija, za razliku od kulturne kulture klasičnog doba, koju je sačinjavalo znanje malog obima, ali su elementi bih čvrsto međusobno povezani. Ali, ako se bolje pogleda, vidi se da je to znanje substrukturalno organizovano na mitološki način (beskrajni niz događaja kriminalne hronike sređen je, na primer, shodno velikim tabuima ili velikim imaginarnim tropizmima). Kod je oskudan, jer je kulturnoj industriji cilj da opšti sa što širom publikom. Obrasci-modeli izražavaju ideale pojedinačnog ličnog života i usmeravaju ka imaginarnom pražnjenju agresivno-avanturističke porive, zabranjene u stvarnom životu. Egzistencijalni odnos nosi znak sreće, ljubavi, udobnosti, zadovoljstva, standarda.

Masovna kultura u tom smislu može da se shvati kao bitni vid širenja ili demokratizacije urbane građanske kulture; uostalom, ona se i jeste razvila u krilu i razaranjem seosko-plebejskih kultura.

Ovde dolazimo do problema kulturnog razvitka. Ako taj razvitak ima za cilj da kvantitativno proširi oblast uticaja kulturne kulture, to znatno sužava i kulturnu politiku i kulturni razvitak i podrazumeva delatnost cenzure, nekakav labavi humanistički ždanovizam, koji se eufemično naziva »kvalitativni liberalizam«, te podržava dogmu, već znatno okrnjenu i iznutra nagrizenu, kulturnog spasa.

Međutim, temu kulturnog razvitka treba kritikovati na drugom polju (pre no što se prihvati). U novom birokratsko-etatističkom sistemu, uz injekciju dimazedijeovskog populizma, kultura je postala proizvodnja te, kao svaka tehno-privredna proizvodnja, napreduje zahva-

ljujući kreditima, opremi, izgradnji. Krediti! Domovi kulture! Sociokulturna oprema! To su nove parole zahvaljujući kojima se izbegava dublje ispitivanje problema itekako opasnog zbog svoje nerasvetljenosti i dvosmislenosti.

Razume se, kultura ne može potpuno da izbegne tehno-birokratske odrednice doba, kao što samo delimično može da izbegne ekonomske odrednice. Ali, kao što je anti-ekonomski vid kulture s kulturne tačke gledišta važniji od ekonomskog, tako se kultura i određuje više kao protivteža no kao prirodni proizvod tehno-birokratske civilizacije. Znači, danas se uspostavlja parazitarno-antagonistička simbioza između kulture i njenog prijatelja-neprijatelja zaštitnika-ugnjetača koji joj omogućava život i guši je: države-proviđenja i velikih organizovanih tela.

Državi-proviđenju, vladajućim tehno-birokratskim slojevima danas je potrebno da u svojim programima materijalnog razvitka predvide i razvitak ukrašen duhovnošću — razvitak kulture. Ali, može li se samim tim zamisliti, uz odgovarajuće investicije, godišnja stopa kulturnog rasta? Sama veličina te gluposti širom nam otvara sve velike osnovne probleme: šta je to kulturni razvitak kad nismo raščistili šta je kultura, to jest razmotrili sve probleme kroz koje smo prošli i koji nas dovode do sudaranja sa protivrečnošću i krizom kulturne kulture? Sta to znači umetnički razvitak? Književni? Filozofski? Da li su sledbenici Kanta, Marksa, Remboa, Čaplina obavezno ove i prevazišli? Lako ćemo otkriti da kulturni razvitak nije stalna progresija (u oblasti umetničkog ili intelektualnog »kvaliteta«), već nastajanje — neravnomerno, skokovito, isprekidano i s povremenim nazadovanjem. Jedna progresivno-regresivna dijalektika vlada između velikih stvaralaca i epigona koji ih slede

i koji, prisvojivši njihovo delo, to delo smanjuju, uprošćavaju, daju mu samo jednu dimenziju. Jer kulturni razvitak je povezan s naglim iskrsavanjem, procvatom, aktivnošću ili gašenjem encima, te nije dovoljno razviti institucionalnu infrastrukturu ...

I opet se nalazimo pred dvosmislenošću reči kultura, pred problemima koje postavljaju kulturna kultura i masovna kultura, uz sve veću potrebu da shvatimo šta bi mogao da znači izraz kulturni razvitak, da ispitamo ima li nekog značenja izvan višedimenzionalnog razvitka ljudskog bića, to jest najopštijeg problema svake filozofije i svake politike.

KULTURNA DIJAGNOZA

Nije dovoljno da pokušamo da rasvetlimo i pojam kulture i kulturnu kulturu i masovnu kulturu da bismo bili u stanju da postavimo načela kulturne politike. Treba još pristupiti i kultur-analizi, to jest dati dijagnozu kulturnog stanja u našem društvu, shvatiti način sociološkog funkcionisanja svakog kulturnog sistema.

Ovde će dijagnoza biti krajnje uopštena. Neće dati opšti pregled, već će biti usmerena na nekoliko značajnih pojava.

KRIZA HUMANISTIČKE KULTURE

Već smo ranije napomenuli da kriza klasične humanističke kulture ne uslovljava svaku kulturnu politiku. Većina kulturnih politika ne zna (neće da zna) za tu krizu, koja dovodi u pitanje i samu mogućnost, to jest osnovanost svake kulturne politike.

Kriza klasične humanističke kulture postoji prvo u oblasti znanja: prevaga informacije nad saznanjem i saznanja nad mišljenjem razorila je znanje. Nauka je snažno doprinela tom raspadanju specijalizacijom do krajnjih granica, to jest krajnjim razvrstavanjem znanja. Nauka nije uspela da izvuče jedno znanje iz ruševina ranijeg humanističko-esejističko-književnog znanja, već jedan konglomerat operativnih saznanja. Istovremeno je napredak naučnog znanja imao de-ontološko dejstvo: razorio je *biće* sveta i biće čoveka na kojima su se zasnivale istine. Nauka svojom relativno-relativizirajućom prirodom duboko potkopava same osnove humanističke kulture. Najzad, razvijajući objektivnost, nauka u stvari razvija stalno dvojstvo između subjektivnog (čovek-subjekt koji oseća da živi, dela i misli) i objektivnog (posmatrani i manipulisani svet). Istovremeno sa izdvajanjem i dezintegracijom čoveka, nauka ga primorava, protiv-dejstvom, da potraži pribežište u magiji ili religiji kako bi nastavio da veruje ili da živi drugačije do po inerciji ili navici. Tako je nauka, iako zaista razara staru humanističku kulturu i prećutni ili otvoreni humanizam na kojem se zasnivala, ipak potpuno poražena u pokušaju da obrazuje novu humanističku kulturu. Pozivanje na multiđisciplinarno znanje slabašan je lek ne samo za krizu nastave već i za krizu humanističke kulture. *Osnovni* problem *svake kulturne politike je, dakle, problem stvaranja nove humanističke kulture.* Jasno je da pred tim džinovskim problemom svako beži i radije govori o nečem drugom.

Bar smo došli do sledećeg: ne može se bežati od krize humanističke kulture, a premise jedne kulturne politike leže u suočavanju sa tom krizom, bilo to samo u mislima. Ova kriza već razdire kulturnu kulturu, na to smo ukazali, razara umetnost, napada i sam pojam

kulture, čak načinje, rekli bismo, i masovnu kulturu, i duboko prožima ćelo naše društvo.

NEO-ARHAIČNI ZOV

S druge strane, tema povratka prirodi, koja se javila sa Rusoom kao reakcija na urbano i veštačko društvo, oživljava kao protiv-struja izazvana ne samo građansko-urbanizujućom već i tehno-birokratskom strujom. Divovski pokret istraživanja arhe, to jest osnovnih izvornih načela, koja obuhvataju hiljade oblika simboličnih i stvarnih povrataka prirodi (letovanja, vikendi; prirodni proizvodi, seoski život, zanatski predmeti), sve se više širi. Ova struja se mesa sa strujom tehničkog razvitka, poriče ga, skreće i verovatno i izaziva udarni talas, jedan *kulturni* bum koji potresa čitavu našu civilizaciju.

KULTURNA NAIZMENIČNOST

Podela između *tehne* i *arhe* određuje neku vrstu dvojstva u čije se okvire upisuje novi razvitak građanskog života: suprotnost između radnog života podređenog *tehne,* i urbanim odrednicama, i života slobodnog vremena — odmora u znaku *arhe* uz istovremeni razvoj individualnog i društvenog života. U stvari, u pitanju je trostruka naizmeničnost koja se odvija između tri pola života. Prvi pol je rad, za većinu podređen krajnjoj rasparčanosti, racionalizaciji, tehno-birokratizaciji, autoritativnoj disciplini pa čak i za one koje uživaju prednosti rukovođenja (direktori, itd.), fizičkom i psihičkom iscrpljivanju. Drugi pol je stan ili kuća, sklonište jedinke

ili para, zatvoreno za agresiju spoljašnjeg sveta, koje se ušuškava i oprema svim udobnostima, ali je širom otvoreno prema svetu preko televizora čiji ekran-pregrada oduzima naboj ratovima i užasima sveta, čak i više, pretvara ih u predstave. Treći pol su vikendi (za one koji mogu da steknu vikendicu) i letovanja, kad privremeno zavlada konkretna utopija: za vreme vikenda, živi se na seosko-arhaičan način, u seljačkim kućama s gredama pod tavanicom, ognjištima, ali i sa roštiljem i kupatilom, kvazi-život u zajedništvu sa prijateljima, procvat ličnog života. Ali naročito letovanje dobija vid konkretne utopije, jer ostvaruje, u privremenom društvu, kao što su sela Kluba Mediterane, vrednosti slobode i zajedništva, prigušene u svakodnevnom životu.

VASKRSAVANJE ZAJEDNIŠTVA

Sa Klubom Mediterane izbija na razini neo-kapitalističke organizacije slobodnog vremena nekakav kulturni komunizam (procvat individualnosti u zajednici, u društvu bez klasne hijerarhije, bratskom i ravnopravnom, izvan tiranije novca). Ova utopija za vreme letovanja smenjuje se sa životom strogo podvrgnutim tehno-buržoaskim odrednicama. Ako uporedimo ovaj znak vaskrsavanja potrebe za zajedništvom sa drugim znacima koji dolaze iz anti-društava koja već niču na severno-američkom kontinentu (hipi ili bitnik-naselja, Grinič Vilidž, San Francisko), ako ispitamo mit komunizma sve snažniji u levičarskoj inteligenciji Zapada, koji se na primer dočepao Kube da bi je uzdigao do ostrva konkretne Utopije, intelektualno-revolucionarnu protiv-vrednost ostrva Kluba Mediterane, onda možemo postaviti dijagnozu da se komunizam, u obliku letnje

alternacije ili zahteva za revolucionarnom alternativom, javlja kao zahtev ovog veka, pothranjivan nedostacima građanske civilizacije, pothranjivan bez sumnje i opštom kulturnom krizom. Širenje te komunističke struje, uz neo-arhaičnu struju, kojoj je krajnje srodna, u izvesnom smislu dovodi nas do predviđanja velikog »kulturnog buma« koji će vrlo ozbiljno dovesti u pitanje temelje našeg društvenog života.

Drugi deo

KULTURNI PREOBRAŽAJ

I

PREOBRAŽAJ MASOVNE KULTURE

KRIZA SREĆE

Od 1955, neka se obeležja masovne kulture menjaju, ulazimo u treći period. Film gubi ulogu ključnog oslonca masovne kulture, koja gubi jedinstvo i postaje višecentrična. Kulturna industrija se više ne usmerava samo na sredstva masovnih komunikacija, već postaje i industrija slobodnog vremena i godišnjih odmora. Euforična mitologija ličnog života jedinke ustupa s jedne strane pred izgradnjom konkretnih utopija kao što su klubovi za godišnje odmore, gde mogu da se razviju, potencijalne mogućnosti, prigušene svakodnevnim urbanim životom, posvećenom radu i obavezama, a s druge strane pred problematikom ličnog života gde masovna kultura postavlja probleme para, seksualnosti, usamljenosti itd.

Odista, mitologija masovne kulture počinje da opada od šezdesetih godina.

Pre svega, kriza posete bioskopu izaziva u isti mah krizu i prilagođavanje sistema produkcije-stvaralaštva-distribucije. S jedne strane, sistem pokušava da preživi pomoću divovskih super-produkcija na velikom ekranu, u boji, s raskošnom režijom, velikim zvezdama,

uz ogromnu reklamu. S druge strane, mlada frakcija stvaralačke inteligencije, oslanjajući se na smelije krilo malih producenata ili estetsko mecenstvo države, uspeva da snimi filmove s malim sredstvima, bez zvezda. ali u kojima autori mogu da se izraze slobodnije u odnosu na stereotipove i arhetipove kulturne industrije. Ovi filmovi raskidaju s *happy* end-om i stavljaju akcenat ne više na društveni i ljubavni uspeh, već na teškoće društvenog i ljubavnog života. U isti mah, Olimp zvezda, koji se proširuje i na »plejboje«, prinčeve i princeze, milijardere i junake međunarodnog »slatkog života«, taj Olimp koji su stalno osvetljavali reflektori masovnih sredstava komunikacija, počinje i sam da pokazuje znake krize sreće. Tu su nevolje Elizabet Tejlor, pokušaj samoubistva Brižit Bardo i naročito samoubistvo super-zvezde, oličenja bujne erotske ženstvenosti — Merilin Monro (1962). Uporedo, filmovi Antonionija i Felinija (»Sladak život«, »Avantura«, »Noć«, »Crvena pustinja«) popularišu krizu povlašćenih bogataša modernog društva koji vode život oslobođen potreba: niz svetkovina, ljubavnih doživljaja, putovanja ne javlja se više kao ostvarenje same sreće niti kao život dugog euforičnog letovanja, već kao život tužnog besposličenja nagrizan usamljenošću i neurozom. Kriza ovog Olimpa poremetila je ravnotežu čitave ideološke građevine masovne kulture. Olimpijci su bili bogovi — modeli koji su pokazivali put spasenja. Sad postaju avangardističko oličenje zla koje potkopava uživanju sklon individualizam moderne civilizacije. Pojavljuju se nove zvezde, junaci nemira ili mučnine (Marlon Brando, Pol Njumen). Nesreća olimpskih junaka postaje novi izvor prihoda i čitava jedna specijalizovana štampa razvlači plačevne priče o Sorajama i drugim sudbinama osuđenih na lutanje.

Od tada se problemi nelagodnosti i nemira široko postavljaju u visokotiražnoj štampi i na televiziji. Razume se, lokalizovani su na odnose para, na razvod, kontracepciju, bolesti, ali delimično preobražavaju mitologiju sreće u problematiku sreće. Euforičnu integrišuću ulogu masovne kulture obezbeđivala je mitologija Olimpa, vezana za sreću. Kriza Olimpa i sreće remeti ovu integrišuću ulogu — koja se prenosi na novo polje: konkretna masovna utopija smenjuje olimpsku utopiju.

KONKRETNA UTOPIJA

Konkretna utopija znači da se stvaraju ostrvca sklada i slobodnog razvitka u velikom tehnološkom, racionalizovanom, modernom društvu i da na njima mogu biti potisnute i odbačene teške prinude svakodnevnog života. U stvari, dva tipa oaza teže da se obrazuju uporedo s novim razvitkom nove građanske civilizacije i da se razvijaju u višim slojevima stanovništva: kuća, letovanje. Naizmenični život sve više postaje novi model života. Radni život je sve iscepkaniji, teži, on sakati ličnost, sem u rukovodećim ili samostalnim zanimanjima. Ali čak i u tim slučajevima, umor i iscrpljenost rukovodilaca stvaraju potrebu za oazom opuštanja i oporavka.

Kuća-dom postaje ponovo mesto ogromnih psiho-afektivnih ulaganja i lične mikro-ekonomije, mesto gde moderna jedinka pokušava da opet pusti koren: težnja joj je da postane vlasnik ne iz čisto ekonomskih razloga, već da bi tu smestio svoju neotuđivu *querenciu*. Oprema je električnim robotima za domaćinstvo, hoće da je pretvori u mali raj udobnosti, prijatnosti, »standarda«, lepo uređen i ukrašen. Kuća je zatvorena, za-

čaurena, ali se otvara prema svetu zahvaljujući televiziji, koja uspostavlja novu vezu sa svetom, stvarnu i imaginarnu: od sad se nasilje i agresija preobraćaju u predstavu. I auto dozvoljava da se »izađe« i ispita spoljni prostor, ali i tu je u pitanju predstava »šetnje«, turizma, koja pruža uživanje u estetskim i gastronomskim predmetima i olakšava veze između prijateljskih kućnih ostrvaca. Tako kuća, televizija i kola predstavljaju novo trojstvo konkretne mikro-utopije, obezbeđujući joj istovremeno i autarhiju i komuniciranje. Na to trojstvo, na taj mikro-svet odsad će se usmeravati praktična energija masovne kulture. Televizija, štampa, radio ne samo da donose informacije, razonodu, predstave, već i savete, pozive svih vrsta na uređenje doma. Reklama obezbeđuje posredovanje između industrije za široku potrošnju i kuće, podržava opsesivnu temu domaćeg života zasnovanog na lagodnosti i umnožavanju predmeta, koji su i sami znaci, simboli i oruđa blagostanja.

PROBLEMATIKA LIČNOG ŽIVOTA

Ali i kuća postaje poprište potajne krize: krize para, krize ljubavi i erotizma, krize odnosa roditelji--deca. Stoga kulturna industrija usmerava svoje pipke ka još jačoj utopiji iako privremenoj: utopiji slobodnog vremena, vikenda i naročito letovanja, predlažući uz svu modernu udobnost ostvarenje idiličnog prirodnog stanja, slobodnog, rusoovskog, koje predstavlja stalnu čežnju tehno-urbano-građanske civilizacije, sve udaljenije od bioloških izvora. Neki klubovi za godišnje odmore već predlažu brojnim slojevima službenika i radnika nova ostrva Utopije, gde se za skromnu sumu mogu osloboditi monetarnog sveta (novac je isključen iz letovanjskog

mikrodruštva i zamenjen ogrlicama od plastičnih perli), gde neće biti ni prinuda ni taloga svakodnevnog života, gde će se ostvariti bratske i slobodarske vrednosti, prigušene i poricane u svakodnevnom životu, gde će svaki pojedinac moći da razvije sopstvene težnje i gde će avet rada i avet sveta u krizi biti oterane.

Tako se masovna kultura preobražava, razbija na više centara, baš zato što sve više odgovara društvu koje je proizvodi. Ona zaista jeste tržišni proizvod i sjedinjava snage modernog industrijskog kapitalizma i građanske civilizacije. U izvesnom smislu, kulturna potrošnja zaista odgovara onome što je rekao Marks: »Proizvođač stvara potrošača. (....) On ne samo da stvara predmet za korisnika, već i korisnika za predmet«. Ali, kao što je to Marks podrazumevao, korisnik, čovek-potrošač nije u celini delo proizvođača. On je proizvod duge i složene istorijske dijalektike koja razvija moderni individualizam u okvirima buržoazije. I dok industrijski sistem tom individualizmu donosi euforičnu ideologiju i prizore bekstva od života da bi ga bolje integrisao taj individualizam, posebno posredstvom inteligencije, uključene u procesni ciklus kulturne industrije, ali nezadovoljne, postavlja svoje probleme i već probleme sopstvene krize. Na polju omladinske potkulture, koja se naročito razvila od 1955, vidi se da postoji dijalektički sukob između kritičkih fermenata ili dezintegracije i encima integracije.

Najzad, masovna kultura prestaje da predstavlja zatvoreni svet korenito suprotstavljen tradicionalnoj umetničkoj kulturi. Njen novi višecentrizam i delimično raspadanje ubrzavaju tehnološko osvajanje, koje je navelo kulturnu avangardu da se posluži novim izražajnim sredstvima kao što je film. Svet velikih medija nije više sa estetske tačke gledišta, monopol kulturne industrije

stricto sensu; kulturni programi radija, novi polet poetske šansone (Fere, Brasans, Brel, Barbara...) nove mreže bioskopa za prikazivanje umetničkog filma svedoče o gipkijoj dijalektici proizvodnje i stvaralaštva, neposrednijem i ponekad agresivnijem učešću inteligencije. Još određenije no na početku ove analize, treba se čuvati poistovećivanja masovne kulture i sredstava masovne komunikacije. Masovna kultura se doista rodila iz sredstava masovne komunikacije i u sredstvima masovne komunikacije, ali da bi razvila kapitalističku industriju i modernu buržoasku kulturu. Danas se masovna kultura širi izvan pravog polja masovnih sredstava i obuhvata široki potrošački svet, svet slobodnog vremena, kao što pothranjuje mikro-svet domaćeg života. Ona nikad nije suvereno vladala sredstvima masovne komunikacije jer je njihov dobar deo morala da ustupa državi, kulturnoj, školskoj i verskoj. Danas jedan deo — istina vrlo mali — mora da ustupi inteligenciji, odvajajući i elitni deo za »visoku tradicionalnu kulturu« i deo za preobražaje, za istraživanja novih audio-vizuelnih umetnosti, a možda i prostor za obrazovanje onoga što će postati »treća kultura«.

II

»NOVA GNOSA«

»Još pre desetak godina, magija se činila kao moralni talog iscelitelja i vračara, bezopasno ludilo tajnih sekti predgrađa ili *Underground-a* gradskih civilizacija. Potisnuli su je istovremeno katolička teologija, svetovni racionalizam, naučni empirizam. Ali uspon gospođe Sunce u radjofonski zenit kao da potvrđuje stalni razvitak, od 1930. masovne astrologije? Zar se astrologija ne širi i u obrazovanim sredinama i među mladima? Zar ne primećujemo, naročito poslednjih desetak godina, širenje onoga što bi se dalo nazvati »novom gnosom«, celinu verovanja čiji je zajednički imenitelj magijsko »izvorište«, strano i neprijateljski raspoloženo prema pozitivističko-naučnoj zapadnoj tradiciji? Da to nije nova zora magijskih vračeva? Povratak veštaca? Šta je astrologija? Treba da ispitamo čoveka koji ispituje zvezde.«

OKULTNE NAUKE I »MAGLA SUJEVERJA«

Od XVIII-og do početka XX-og veka, astrologija, alhemija, hiromantija, vidovitost, telepatija, lišene ra-

cionalnog i naučnog prava građanstva, ili su se rasule po civilizaciji kao neodređena magla sujeverja ili su se u doktrinarnom obliku nataložile u *underground-u.* getu okultizma.

S jedne strane, te različite magije, lišene doktrinarnog »korpusa« doista su praznoverice privlačne za »neobrazovane«, »neznalice«, »zaostale«, »slaboumne« i liče na poslednja smrdljiva isparenja proteklih dugih vekova mračnjaštva. Kao da postoji neka velika i neopipljiva magla koja prekriva dubine duše i koja se iznenada zgusne u užas, stravu, krizu, priče koje se pričaju uveče kraj ognjišta, pa se raspe na dnevnoj svetlosti, u miru i lucidnosti. A postoje i zračenja, koja se smatraju beznačajnim, poezije, sna ...

S druge strane, te se magije povlače i okupljaju u doktrinarne sekte, koje smatraju da raspolažu tajnama pravih nauka, i koje neguju tajanstvo i svetost velike zaboravljene istine. Ma koliko raznorodne bile te »okultne nauke«, one obrazuju — kad se sakupe — potpuni magijski sistem: vidovitost omogućava da se prevaziđe prepreka vremena, telepatija savlađuje prostor, spiritizam dozvoljava da se opšti s drugim svetom, a hiromantija i astrologija da se pročita, pomoću dva različita koda, ista velika kosmološka poruka. Tako sve te nauke obrazuju sinkretičko jedinstvo koje Papis lepo obuhvata imenom okultizam.

Okultizam je bio osuđen na nepovratnu propast s tačke gledišta racionalističkog posmatrača XIX veka. Danas vidimo da je predstavljao klicu kulture. Još 1848. u Engleskoj, a nekoliko godina kasnije u Francuskoj, vrlo staro verovanje u duhove ponovo se pojavilo i to ne više u zaostalim selima već u srcu gradskih kuća i vrlo se brzo proširilo. Spiritizam je prodirao kroz veliku pukotinu koju osvajačka nauka i religija u povlačenju ne samo da nisu zatvarale već su je još širile: kroz pukotinu smrti. Jer naučno-tehnička i kapitalističko-buržoaska gradska civilizacija i, istovremeno, civilizacija razvoja jedinke i sav napredak individualizma, mogli su, pogotovu uz povlačenje hrišćanske besmrtnosti, samo da prošire i prodube bol izazvan smrću bližnjih, strah od sopstvene smrti i traženje nekog zagrobnog života. I kao najsvežiji vaskrsavajući lek od smrti, spiritizam je započeo povratak arhaičnosti u okvire modernog.

Smrt je samo jedno od mesta gde se uspostavlja nova veza između arhaičnosti (magije) i moderne subjektivnosti. Ta je subjektivnost već izrazila svoje viđenje i svoju težnju u romantičnoj poeziji. Govorila je o vidovitosti, ustima senke, alhemiji, mikromakrokosmosu, magiji. U stvari, romantizam nije bio jednostavno reakcija inteligencije na buržoaski, prozaični i pozitivistički svet, on je svedočio i o usponu subjektivnosti u kontrapunktu s napretkom objektivnosti. Razlučivanjem ljudskog nosioca od objektivnog sveta, zapadna civilizacija je začela stalnu dijalektiku koja je mogla da zadobije oblik dramatičnog dvojstva.

I tako je pukotinu kroz koju se vratila magija otvorio baš sam razvitak civilizacije. Razvitak jedinke postavlja s manje ili više nemira i žestine problem subjektivnosti u jednom svetu koji taj problem sve više shvata objektivno, putem nauke, jer ne postoji nauka o subjektu, ne postoji nauka o budućnosti subjekta. A parapsihologije, kojima treba dodati psiho-astrologiju i hirologiju, tvrde da predstavljaju nauku o subjektu; vidovitost, proročanska astrologija, hiromantija, spiritizam tvrde da predstavljaju nauku o budućnosti subjekta.

Ali okultizam ne može da se prihvati ili shvati kao nauka, sem kod nekih marginalnih duhova. Razlog su ogromni kulturni otpori. U očima kako zvaničnih religija tako i naučnog racionalizma, okultna verovanja su besmislice lišene racionalne osnove i materijalnih dokaza. Trebalo je čekati da oslabi snaga aktivnog racionalizma, da oslabi nada da nauka može sama po sebi da donese osnovna rešenja ljudskim stvarima. Trebalo je da civilizacijski razvitak individualizma, još na svojim počecima i ograničen na najimućnije slojeve, dobije u širini i da se produbi. Bio je potreban i polet velike kornercijalizovane štampe, masovne kulture da bi sredstva masovnih komunikacija, pravi radari i bageii mračnih oblasti psihičke potrošnje, obezbedili razvoj masovne astrologije.

U stvari, visokotiražna štampa je zgusnula i iskoristila »maglu sujeverja« otvarajući astrološke rubrike. U tom cilju je izvukla astrologe iz *undergrounda.* Tako se ono što je razdvojio i razbio vek Luja XIV, »Vek Svetlosti«, spojilo u veku sredstava masovne komunikacije. Masovna astrologija je u zamahu.

UKLJUČIVANJE U MODERNO DOBA

Prodor se ostvaruje tridesetih godina i od tog trenutka astrologija se razvija, mada u protivrečnosti s naučnom, racionalnom i empirijskom filozofijom modernog sveta kao i s velikim religijama i političkim ideologijama. Na svoj način i na svojoj razini, ona odgovara individualističkom razvitku modernog sveta.

Uostalom, nova astrologija stvara kompromis s pozitivnim duhom: nije više okultistička, ezoterična, ostavlja u senci svoju antropo-kosmološku osnovu (koja će se pojaviti tek posle 1960. sa »novom gnosom«). Novo krilo astrologije, od Šoanara, čak namerava da se pomiri s naukom, ne poziva se više na veliku tajnu prošlosti, već na elektromagnetske podatke, na galaktička polja sile, na proveravanja ili navodna eksperimentalna i statistička proveravnja.[32]

S druge-strane, astrologija se oslobađa okultnog prilagođavajući se kulturnom tržištu, koje masovno pothranjuje modernu individualnost. Demokratizuje se utoliko što postaje standardna u skladu sa logikom masovne potrošnje. Nudi se svima i svakome, što uostalom nimalo ne sprečava razvitak elitne astrologije, namenjene bogatima i obrazovanima.

Najzad, i pre svega, moderna astrologija se posvećuje pojedincu, kako njegovoj spoljnoj praksi tako i njegovom unutrašnjem životu, to jest socijalnom atomu i subjektu.

Pojedinac je postao društveni atom u onom smislu u kojem savremena urbana civilizacija otvara ličnom samoopredeljenju oblasti kojima su nekad vladali običaj, srodstvo, susedstvo (prijateljstva, ljubavi, brak, posao). Danas se pojedinac višestruko suočava sa problemom izbora, odluke, slučajnosti, predviđanja. Čak i na stupnju rukovođenja, računi, naučna predviđanja, teorija kocke (koja vredi samo za »racionalne« igrače te ne zna za »iracionalnost« subjekta) ne mogu da obuhvate mirijade međudelovanja koja pokreću događaje. Društveni atom, dakle, ne raspolaže naukom akcije i naukom

[32] Sve magije, svi mitovi i sve religije koje ugrožava nauka u XX veku zaogrću se ogrtačem nauke. Reč nauka je postala poslednja ideološka obrazina svakog dogmatičara. te astrologija takođe ulazi u tu igru.

budućnosti, ostaje mu da manje ili više »fetišistički. igra u praznini neodređenosti. U toj praznini astrologija kao pribežište i astrologija kao pomoć donose mu pomoć u predviđanju, donošenju odluka, izbegavanju slučajnosti. I u svim problemima tipa »šta da se radi?«, od ekonomskih, porodičnih i moralnih problema do nedoumica rukovodilaca i direktora, raste poziv upućen astrologiji.

Ali pravo polje rada moderne astrologije je ličnost. Da se podsetimo: nauka daje subjektu sredstva za delanje, ali ne može da shvati sami subjekt. Subjekat je samo iracionalni talog naučne objektivnosti.[33] Samim tim, gde god se pojavi, subjektivnost donosi iracionalnost, neizvesnost, slučajnost (alea). A moderna astrologija se upravo postavlja kao nauka o subjektu i međusubjektivnim odnosima. To smo mi u ovoj studiji nazvali psiho-astrologija i relaciona astrologija, čije su postavke tako primetne i u masovnoj astrologiji i u kulturnoj astrologiji. Samim tim, astro-psihologija zauzima mesto nauke o ličnosti koja još ne postoji ili koju je psihoanaliza tek naznačila. Uostalom, kao i psihoanaliza, astrologija ulazi u dubine psihe, donosi joj svoj simbolički kod, svoje sistemske i strukturalne modele. Još više od psihoanalize, ona subjektu nudi metaforički diskurs koji govori i jezikom znanja i njegovim ličnim jezikom. Ona subjektu donosi odgovor na tajanstvenu temu njegovog vlastitog identiteta. I, nastavljajući tamo gde se psihoanaliza zaustavlja, ona mu priznaje i određuje njegovu sopstvenu jedinstvenost, upućujući ga u znanje o njegovom poreklu — njegovu *Karmu,* njegov zvezdani

[33] Ove je probleme divno postavio i produbio na epistemološkom polju Gothard Ganter *»Cybernetic Ontology and Transjunctional Operations«,* in Yovits, Jacobi, Goldstein (eds), »Self Organizing Systems«, Spartan Books, Washington DC, 1962.

A. D.N. — koji sadrži mogućnosti i fermente njegove sudbine.[34]

Tako je za subjekt astrologija opčinjavajuća. Ali, ako astrologija može da opčini subjektivnost, ona je i zarobljenica subjektivnosti. A pojedinac je izvor dvostruke svesti. S jedne strane je empirijsko-racionalna svest, a s druge magijska svest. Arhaično mišljenje je bilo tesan spoj ovih dveju svesti. U modernom dobu javlja se naprotiv dvojstvo i suparništvo. Moderno verovanje u astrologiju istovremeno podržava subjektivna svest, a podriva ga objektivna. Ono odgovara nečem dubokom što, kad izbije na površinu, teži da se oboji stidom ili sramotom ili da se rasprši.

Tako astrologija može da se provuče u modernu svest samo kroz uski procep između subjektivnosti i objektivnosti. Ali baš tom dvostrukom igrom, predstavljajući se kao nauka da bi opravdala magiju i ističući magiju da bi prikrila svoju »nenaučnost«, uspela je da prodre i proširi se u socijalnoj i kulturnoj oblasti.

Astrološka struja prolazi svom širinom društvenog polja te u tom smislu nema astrologije posebno ukorenjene u nekoj od društvenih klasa. Međutim, i astrolo-

[34] Uostalom, edipovski čovek želi istovremeno da se oslobodi genetskog nasleđa i da otkrije tajnu svog identiteta. A upravo to nudi moderna astrologija sa svojim zodijačkim algoritmom i svojim zvezdanim A. D. N. Tako astrologija, već srodna psihoanalizi po navedenim crtama, odgovara samom traženju koje izražava mit o Edipu. Po tome je podložna sudu egzistencijalne psihoanalize: zašto astrologija zaboravlja nasleđe — to jest roditelje — kad želi da upozna individualnost? Zašto prenebregava kulturno nasleđe — to jest društvo — kad hoće da usmeri pojedinca u subjektivnost — subjekt oseća shvata, želi sebe kao jedinstvenog, nesvodljivog na porodicu ili društvo, te ne može biti ničiji sin, sem možda sin neba.

gija je polarizovana u skladu sa velikim društvenim nejednakostima.

Tako se može govoriti o građanskoj astrologiji i o astrologiji inteligencije u odnosu na astrologiju mase. Grubo rečeno, astrologija elite (građanske inteligencije) i astrologija mase predstavljaju dve hijerarhijske razine iste astrologije građanske civilizacije.

Astrologija mase se ipak ne širi podjednako na čitavo stanovništvo. Naročito su društveni slojevi odvojeni od tradicionalnih verovanja, ali slabo politizirani[35] i ideologizirani, odbuhvaćeni novim urbanim sredinama i na putu uspona ka novim standardima individualnosti, podložni astrologiji. Tako je urbano stanovništvo mnogo više »astrologizovano« od seoskog, a u okviru urbanog stanovništva naročito žene i mladi.

Sa stanovišta kulture, mada je nailazila na vrlo jake otpore »visoke kulture«, astrologija danas i tamo ima svoje mostobrane (kulturna astrologija). Ali se u masovnoj kulturi proširila izvanredno daleko i brzo još od 1930.

Baš u masovnoj kulturi došlo je do presudnog integrisanja. Masovna kultura je negde do 1960—1965. širila mit i obećanje individualne sreće. Odbacivala je nemir, poraz, nesreću i svim proizvodima psihičke potrošnje davala je euforička svojstva. Svakodnevni horoskop i predskazanja gospođe Sunce otklanjali su svaku mogućnost nesreće i sve nerešive probleme, nisu znali za katastrofu i smrt i stalno su održavali ako ne baš veliku nadu, a ono sitna nadanja. U tom smislu, masovna astrologija je bila, a i danas je ostala činilac integracije u

[35] To jest, oni koji ne poznaju strukture, funkcionisanje, ekonomiju polisa. Pogledati o tom pitanju *La Rumeur d'Orléans,* éd. Du Sevil, Paris, 1970.

građansku civilizaciju. Jer ona ne samo što usitnjava kolektivne i socijalne probleme u probleme lične sudbine, već i odražava nadanja i mirenje sa sudbinom koji su potrebni našoj civilizaciji.

ASTROLOGIJA KRIZE

Bilo bi pogrešno ostati pri tim integrišućim vidovima. Izvestan broj simptoma nam ukazuje da u drugom vidu i pod drugim znakom astrologija učestvuje u kulturnoj i civilizacijskog krizi, koja kao da mora da pogodi naše društvo.

Građanski individualizam, pošto pređe određeni prag ostvarenja, počinje da oseća nezadovoljstvo, usamljenost, strepnju. Veliki grad, prvo oslobodilački, sad pritiska prinudama od kojih za vreme vikenda beži onaj ko može. Tehnološka racionalizacija usmerila je na jednu dimenziju život koji je povrh toga pritegnut i birokratskom organizacijom. Blagostanje, za one koji su ga dostigli, nije više nepogrešivo obećanje sreće. Nauka i razum nisu više bogom dani nosioci oslobođenja i napretka. Društveni pritisci ne prihvataju se više kao neumitnosti sudbine, ali i stečene slobode donose nemir i lutanje. Naučno znanje je zdrobilo u paramparčad mitologije, koje su čoveka povezivale sa svetom i otvorilo ponor, a nije moglo da predloži čak ni opštu razumljivost. Začetak krize? Civilizacijska nelagodnost? Traženje?

U svakom slučaju, masovna kultura sama izražava novu situaciju. Euforija se povlači, a napreduje problematizacija. Mitologiju sreće smenjuje problematika sreće. Ljubav-rešenje smenjuje ljubav-problem. Starenje više ne navlači obrazinu i ne stavlja šminku, već izra-

žava svoj nemir. Seks i odnos roditelji — deca, brak, par, postavljaju svoja pitanja. Izvan masovne kulture u svakodnevnom životu povratci ruralnom životu, prirodi, identitetu, izvorima, sve što je ličilo na struje koje ispravljaju i regulišu, postaju protivstruje, koje će se sve više sticati u traženju arhe, prvobitnog tajnog načela, izgubljenih temelja. Neomodernizam sve više dobija lik neoarhaizma koji ponekad dostiže snagu raskida, kao u pojavi hipija i kalifornijskih zajednica. I u tim širokim, jedva naznačenim i bezobličnim kretanjima vidi se kako se iz kulturne »ničije zemlje«, koja se najzad izvlači iz okultizma kao začaurena lutka, pomalja lik jedne »nove gnose«.

»Planeta« je bila početkom žezdesetih godina u isti mah emergencija i izraz »nove gnose« u kojoj su se jedno kraj drugog mogli naći zen, Haksli, Krišna-murti, »vanzemljani«, Tejar de Šarden. U »novoj gnosi« se okupljaju i mešaju sinkretičke teme, potekle iz verovanja i najrazličitijih filozofija, ne samo shvatanja dosad odbacivana u negdašnji *uderground* zapadne kulture, već i daleko-istočne klice, panteizmi i evolucionističke pan-naučnosti koje najavljuju čoveka budućnosti, podaci ili nagađanja prikupljeni na granicama nauke povodom anti-materije ili nevidljivih zvezda. Svi ti doprinosi plivaju u moru religioznosti, tajanstva, rasplinutog misticizma, a zajednička im je crta da ne odvajaju subjekt *od* kosmosa.

»Nova gnosa« će odsad predstavljati paralelnu kulturu koja se širi u procepu između »visoke kulture« i masovne kulture, zalazeći i na jednu i na drugu stranu. Ali ovaj procep odgovara mnogo većoj i dubljoj, možda korenitoj praznini, u okviru civilizacije.

Došlo je do stvaranja kulturne depresije i u tom depresivnom udubljenju subjekt kao da hoće da povrati

građanski individualizam kojim se dosad hranio. Nešto je puklo u zapadnoj filozofiji. Gde? Na kom stupnju dubine se nalazi depresija u koju propadaju jedno za drugim snovi prošlosti i snovi o budućnosti, »nova gnosa« i revolucionarne propovedi?

»Nova gnosa« i sama obuhvata čežnju za izgubljenom istinom, apokaliptičko proročanstvo, nadanja u novi svet. Stoga i jeste prisutna u začecima egzistencijalnih ili kulturnih revolucija koje se javljaju tu i tamo. Uostalom, već je nadrealizam, uvod u kulturnu revoluciju, u sebi uskovitlao arhaičnu magiju i proročansku revoluciju. Ali ova oluja u pobedničkoj eri građanskog modernizma ostala je zatvorena u čaši vode književnosti. Danas, sa fenomenom »hipi« i šire, sa onim što se naziva »anti-kultura«, »nova gnosa« se uključuje žestoko i aktivno u revolucionarni zahtev za promenom života. Astrologija, sa svojom antropo-kosmološkom osnovom, učestvuje u mesijanskom najavljivanju novog doba: spasonosno doba Vodolije — Akvarijusa — koje otvara novi ciklus deci ilovače.

SUBJEKTIVNO VEROVANJE

Tako su razvoju astrologije od sredine ovoga veka pa do danas pogodovali i moderno doba i kriza tog modernog doba. U okvire modernog se integriše njen individualistički razvoj, koji i sam igra ulogu kulturnog integrisanja začepljujući pukotine strepnje. A u krizu modernog ulazi njegov još potajni deo koji je najarhaičniji i najosnovniji: antropo-kosmologija i njeno povezivanje atomiziranog subjekta i živog kosmosa.

Ušli smo u sedamdesete godine. Moderno doba nastavlja svoj razvitak, a istovremeno je i u krizi. Astro-

logija nastavlja da igra svoju igru integratora, ali igra i ulogu dezintegratora u krizi kulture i civilizacije. Ukoliko ne dođe do naglih preokreta u istorijskom toku našeg društva — a pretpostavka uopšte nije isključena — možemo samo da utvrdimo da astrološka struja neće oslabiti tako skoro.

Da zaključimo, moderna astrologija ne može se smatrati površnom modom ili neznalačkim sujeverjem. Ona nije ni nova religija ni razoran mit. Ono što je bitno za uključivanje astrologije nalazi se u nesigurnoj oblasti verovanja, upola skeptičnog upola lucidnog, a najčešće jednog i drugog, naizmenično. To je način na koji se ona provlači kroz pozitivističke i racionalističke kulturne bedeme, a to je istovremeno i način na koji je oni obuhvataju.

Ovo »nesigurno verovanje« tiče se nečeg što je duboko i živo u srcu Subjekta. U tome leži njegova snaga i otuda neverovatna raširenost ovog verovanja u svim slojevima društva, u svim oblastima kulture. Ali u tome je i njegova slabost, njegov *objektivni* nedostatak. Mada im je carstvo okrnjeno, u mnogim oblastima života vladaju prizemne istine i pozitivistička, iskustvena i racionalna shvatanja sveta; kritički duh, znatno oslabljen kad treba otkriti bajku ili magiju u politici, relativno je budan na ovom bedemu bitke. S te strane, astrologija je uvek patila od iskustvene nepostojanosti: sudovi njenih analiza su suviše neodređeni i dvosmisleni, greške u predskazivanju suviše česte, osim toga, ona pati i od logičke besmislenosti. Da bi astrologija imala logičku osnovu, trebalo bi pretpostaviti da ljudsko biće, koje ima dva podatka o poreklu, jedan ispisan u A.D.N. a drugi u kulturnom sistemu svog društva, raspolaže i trećim generativnim podatkom, koji bi bio upisan na zodijačkom nebu njegovog rođenja i koji bi u obrazovanju nje-

gove pojedinačne ličnosti sveo na krajnje površnu ulogu značaj dvaju drugih podataka.

Ovo nije apsolutno nemoguće, ali očigledno nije ni verovatno. Verovanje opet polazi od onoga što predstavlja prvu zagonetku i stalni poremećaj svake objektivne nauke: od subjekta. Ako savremena nauka ne izveštava o subjektu, ako je astrologija lažna nauka, onda moramo tražiti *scienza nuova*.

Treći deo

KULTURNA BREŠA

I

TEŽNJE I PROTIVTEŽNJE

»Čovek potrošač nije samo čovek koji sve više troši. On je i pojedinac koga ne interesuju investicije .. ..Masovna kultura nas uvodi u odnos bez korena, pokretan, lutalički u vremenu i prostoru... Već se pojavljuju naprsline. S jedne strane, život s manje robovanja materijalnim potrebama i prirodnim slučajnostima, s druge strane život koji postaje robovanje beznačajnim stvarima. S jedne strane bolji život, s druge strane potajno nezadovoljstvo. S jedne strane manje težak rad, s druge strane rad lišen zanimljivosti. S jedne strane manje ugnjetačka porodica, s druge strane sve teža samoća. S jedne strane zaštitničko društvo i pomoć države, s druge strane smrt i dalje nepobediva i besmislenija no ikad. S jedne strane brojniji odnosi čoveka s čovekom, s druge strane nepostojanost tih odnosa. S jedne strane slobodnija ljubav, s druge strane krhkost ljubavi. S jedne strane oslobođenje žene, s druge strane nove neuroze žene ... Hoće li se ove naprsline produbiti u pukotine? Do koje će se granice prvo želeti, a potom podnositi egzistencija posve-

ćena sadašnjem i površnom, mitologiji sreće i filozofiji sigurnosti života *u stakleniku, ali bez korena,* posvećena velikoj zabavi i rasparčanom uživanju? Dokle će se ispunjavanje modernog individualizma ostvarivati bez raspadanja?«

Pitanja na kraju sveske I *Duha vremena*

OD SKRETANJA DO TEŽNJE

Svako odstupanje ne nosi u sebi novinu, promenu, razvitak, a nosi mogućnost rađanja šizme samo ako naiđe na uslove širenja, razvitka, treba da se umnoži, odupre negativnom feed-back, pređe pragove *(gates),* izazove rezonancu, podsticaj (pozitivni *feed-back)* jednom reči treba da se rodi tendencija počev od mikro-sredina ili mikro-pojava (čak počev od pojedinca ili slučajnosti). Razvoj jedne tendencije vrlo je važna pojava, ali i vrlo složena: tendencija je s jedne strane pozitivni *feed-back,* skretanje koje samo po sebi raste, ali *negativni feed-back* obuhvata, sputava njegov razvitak, inače bi postalo epidemija, stihija *(run-away).*

Kad se razmatraju tendencije u modernim društvima (krajnje složenim) vidi se da su pojmovi pozitivn' i *negativni feed-back* nedovoljni, jer od izvesnog trenutka neizvesna dijalektika negativnog i pozitivnog upravlja tendencijom. Kad ova ojača, preovlada, onda se stvara protiv-tendencija, koja s jedne strane izgleda kao uravnoteženje, posledica *negativnog feed-back* i to vrlo dubokog, to jest vraćanje na staro, a s druge strane kao novina i prekid u odnosu na preovladavajuću tendenciju koja ima ulogu norme. Jer u modernim društvima u stalnom razvoju normu čine vladaj uće tendencije

— težnja ka industrijalizaciji, težnja ka urbanizaciji — kojima se suprotstavljaju ne više »reakcionarne« klasične tendencije, već dvosmislene protiv-tendencije, usmerene i ka budućnosti i ka prošlosti (neonudizam, neoarhaizam, videćemo kasnije). Ono što u našim društvima možemo nazvati regulativom u stvari je složena igra tendencija i *njihovog uzajamnog remećenja koje u nekom smislu postaje međusobna korekcija.*

Tako u društvima s brzim razvitkom ono što je juče bila jeres danas postaje pravovernost, iz koje se izdvaja nova jeres i tako redom.

Kad jedna težnja preovlada i postane prva, ona postaje suštinska za sistem. Tendencija kakvu je predstavljao industrijski razvoj u seljačkom društvu postaje — rastom, učvršćivanjem, ukorenjivanjem — osnovna crta industrijskih društava. Tendencija postaje osnovna crta kad se njena pojavna priroda uključi u generativni sklop. Time je morfogeneza ostvarena.

HIPERSLOŽENOST I RAZVOJ

Hipersloženost i promena se mešaju upravo zato što je hipersloženo društvo izvanredno pogodno za pojavu odstupanja-skretanja, rađanje šizmi i nastajanje novih oblika, težnji i protivtežnji, jednom reči, društvo ključa od događaja, znači od mogućnosti novina.

Moderno društvo nije osetljivo samo na spoljne događaje proistekle iz eko-sistema ili iz drugih društava, znači, ne ograničava se na usvajanje i razvijanje stranih novina. Ono i samo izaziva događaje i odstupanja vrlo labavom prirodom integracije elemenata koji ga sačinjavaju. Ono održava stalnu nepostojanost tako da je igra

društvenih komplementarnosti istovremeno i igra antagonizama, razlike su istovremeno i suprotnosti, a oscilatorni ritmovi, naročito ekonomske depresije, stvaraju i same, kad ih otežava nepovoljna konjunktura, prave sociološka odstupanja (krize). Društvo je na kulturnom planu slabo ujedinjeno, neumoljivost normi i tabua je oslabila, oblasti neodređenosti i marginalnosti, originalnosti, više se ili manje podnose i predstavljaju i same oblasti socioloških odstupanja, povoljnih za rađanje šizmi i novih oblika. Odstupanje se ne nalazi samo u periferijskim mikro-sredinama, ono može da se javi i u oblasti odlučivanja, u samoj vlasti, čiji nosioci u nekim uslovima mogu da dopuste sebi odstupanja opredeljujući se za nova usmerenja, to jest za pokretačke devijacije koje će roditi nove oblike.

Ne treba zaboraviti da je svaki pojedinac u nekom smislu odstupanje, to jest po svojim svojstvenim crtama. Većina tih odstupanja, razume se, nestaje u statistikama i ona su obuhvaćena i sputana društvenim i profesionalnim ulogama, tako da deluju samo u uskom, najbližem krugu. Ali, moderno društvo, što je trpeljivije prema skretanjima i originalnostima, uključujući tu i umetnička, intelektualna i naučna, to je otvorenije »buci«, slučajnostima, događajima, odstupanjima. Uvek od pojedinca ili od nekoliko pojedinaca potiče neko određeno ponašanje, neka ideja, neki novi izum. Autonomija pojedinca je dakle uslov ne samo novine i invencije, već i početaka rađanja novih oblika i šizme, novih težnji i protivtežnji sve do trenutka kad snobizam, a potom komformizam ne doprinesu njihovom razvitku.

Sve nam ovo pokazuje kako potencijalna mogućnost donošenja novog i promené, koja leži u individualnosti, može da se uključi u teoriju socijalne promené. Individualna razlika, individualno odstupanje nisu samo

slučajne varijacije koje pogled na stvari na razini stanovništva može da zbriše, to su mesta i koreni novina. To je mesto gde se stvara *order from noise principle* fon Ferstera, načelo prema kojem slučajni događaj može da doprinese obrazovanju novog reda, novog oblika, nove složenosti, jer pokreće sistemske snage dezorganizacije--reorganizacije.

II

MLADALAČKA KRIZA

(Od omladinske supkulture do kulturne revolucije)

1. PITANJE MLADALAČKOG DOBA

»Protiv-kulturni pokret se određuje ne samo suprotstavljanjem prinudama-obavezama urbane sredine (metro-rad-krevet) već i suprotstavljanjem dubokim organizacionim prinudama (zvali ih kapitalističkim, birokratskim, tehnokratskim, ekonomokratskim, ovde to nije važno), društvenoj složenosti (hijerarhizacija, specijalizacija, inhibicija, represija). U tom smislu, ovaj pokret je kulturni pokret upravo zato što se odnosi na organizacione temelje društva i ljudskog života, ako se kultura shvata kao aparat koji stvara socijalni sistem i norme pojedinačnog života. U tom smislu, pokret se javlja u izrazitoj dvosmislenosti protivtežnji: s jedne strane, može se u njemu naći regresivno kretanje ka pre-organizacionoj neodređenosti, koje se odražava u neo-tribalizmu zajedništva ili u anarhizmu bez sputavanja, ali, s druge strane i *istovremeno,* može se u njemu naći i težnja ka hiper-složenosti, to jest organizaciji gde

hijerarhija, specijalizacija i centralizacija ustupaju pred međupovezanošću viševalentnošću i višecentričnošću.«

Pitanje mladalačkog doba se sve jasnije postavlja kroz kulturnu i političku problematiku. Sa uzdrhtalom radoznalošću (koja se od Maja 68. može i istorijski datirati) sociologa koji hoće da posmatra omladinu meša se, verovatno, i malo *svete izgubljenosti, koju oseća etnolog pred kulturom za njega još nerazumljivom.*

Pri razmatranju tekstova Edgara Morena iz poslednjih petnaestak godina, treba priznati da socio-istorijska pojava »klase po dobu« mladih i pojava nove mladalačke kulture predstavljaju stalne polove interesovanja i *razmišljanja. Ovo dugotrajno interesovanje korisno je utoliko što daje istorijsku dimenziju sledećim pitanjima: postoji li kultura mladalačkog doba u etnografskom smislu reči, to jest da li postoji specifična celina stavova, ponašanja, normi, modela? Kako povezati izraze potkultura i protiv-kultura sa kulturnom revolucijom? Ili tačnije, kako je hronološki došlo do prelaska jedne* potkulture *u kulturnu revoluciju?*

Problematika mladalačkog doba, postavljena u istorijsku perspektivu, nadovezuje se ovde na pojmove težnje i protivtežnje. (Prirodu odnosa koji određuje ova dva pojma treba *tražiti u razmišljanjima o događaju*[36] *i socijalnoj promeni.) Veza težnja-protivtežnja ovde je problemski konkretno postavljena kroz primere. Euristički značaj ova* dva pojma, *onako kako ih definiše Edgar Moren, u tome je što istovremeno upućuju na hronologiju i na logiku sistema:*

[36] Videti prvi deo, poglavlje II.

a) Specifična hronologija događaja zaista započinje preobražajem masovne kulture: da nepotpuno navedemo[37] *rađanje pokreta američkog underground-a i njegovih brojnih izdanaka sve do preobražaja stripa, autorskog filma (francuski novi talas itd.), odiseju pop-grupa, studentske nemire ...*

b) Logika sistema se pita kako povezati kulturu mladalačkog doba (sistema) s razvojem ukupnog kulturnog sistema (ekosistema): kako rasute i marginalne kulturne protivtežnje postaju vrednosti u okviru novog sistema? Kako amalgam tih težnji i protivtežnji najzad najavljuje originalnu kulturnu revoluciju, emergenciju? Najteže pitanje: kako taj novi amalgam sa svoje strane doprinosi da se diferencira i da postane složeniji, da se (ponovo definiše) čitav sistem kulture?

OD SUPKULTURE DO PROTIV-KULTURE OD TEŽNJI DO PROTIVTEŽNJI

Potkultura u strogom smislu reči pripada širem sistemu no što je sistem masovne kulture i samim tim, učestvuje u kulturnoj industriji (tržišni zakoni, proizvodna tehnika i masovnost rasturanja itd.).

Od svojih početaka, ova je potkultura u osnovi dvoznačna u odnosu na masovnu kulturu. Dvoznačna struktura upućuje, s jedne strane, na »estetičko-ludičku« potrošnju i individualističko uživanje građanske civilizacije, ali istovremeno ona sadrži i »fermente nepristupanja tom svetu odraslih, koji odiše birokratskom dosadom, ponavljanjem, lažima, smrću«. Postavlja se pitanje kako

[37] Videti značajne datume u tekstu E. M. koji dolazi posle uvoda.

će ta dvoznačnost postepeno postati radikalna i izazvati marginalizaciju i pojačano odvajanje delà mladalačke kulture tokom ove poslednje decenije.

Malo pomalo, sticanje kritičke svesti u odnosu na masovnu kulturu dovešće u pitanje kako njene sadržaje tako i njenu ulogu i način učestvovanja. Razume se, »sredstva« ostaju ista, ali »skrenuta« sa svoje ranije uloge. Štampa, film, muzika, radiofonske poruke, moda oblačenja nemaju više priznati cilj »zabave« i ne učestvuju više u euforičnoj mitologiji zadovoljstva i slobodnog vremena skoro borbena uloga vezuje se odsad za taj novi tip učestvovanja: on hoće da »označi« odbijanje uključivanja u »potrošačko« društvo, marginalnost i odbijanje »sistema« ne doživljavaju se više kao mutni i neizvesni trenuci jednog »doba« (mladalačke krize...) koje će se smiriti, već sve više teže da se nametnu kao etika i stalni način života, prodirući sve do inteligencije. Gledati »underground« film, ili film »mladog autora«, čitati strip Kramba ili Gotliba, kupovati »Šarli-Ebdo«, oblačiti se »hipi« ili »retro«, odlaziti na koncerte pop muzike, nisu bezazleni postupci, oni znače zauzimanje političkog i egzistencijalnog »minimalnog« stava. Izraz »zadovoljstvo« i sam je znatno devalvirao u svojoj povezanosti sa sladunjavim blagostanjem i sterilizovanom sigurnošću, sad mu se pretpostavljaju superlativi koji označavaju uživanje ili strast. Zadovoljstvo postaje beznačajno u času kad se sve upinje da na svaki način dâ na znanje odbijanje tema potrošačkog društva: moda, lepota, sreća, ljubav, slobodno vreme ...

Moda »freaks« (čudnog) oblačenja ne zadovoljava se omalovažavanjem građanskih vrednosti elegancije i dobrog ukusa (zasnovanih na skladu boja i uzdržanosti oblika), ona znači kakofoniju, buku i bes našeg sveta. »Freak« ne želi da bude priznat već naprotiv označen kao »drugačiji«. I to »drugačije« je neskladno, šareno, divljačko, neugladeno i ono putuje podzemnim putevima, paralelnim sa masovnom kulturom.

OD PROTIV-KULTURE DO KULTURNE REVOLUCIJE OD PROTIVTEŽNJI DO VREDNOSTI

»Može se govoriti o protiv-kulturi, mada predmeta!: suviše naginje negativnom smislu. I to je kulturna revolucija koja potvrđuje svoje pozitivne vrednosti. Neke od tih vrednosti već su postojale u društvu, ali su bile ili zatvorene u skladišta detinjstva ili su doživljavane kao odmor od ozbiljnog života i rada (letovanje, slobodno vreme, igra, estetika). Mogle su biti i zatvorene u čauru religija, nemoćne da zaraze svakodnevni život... u izvesnom smislu revolucija hoće da produži svet detinjstva i izvan detinjstva... kao i svaka velika revolucija, ona predstavlja i htenje da se spase i ostvari dečji svet opštenja i neposrednosti«[38]

Od naizmeničnosti do alternative

Izraz protiv-kultura je dakle nedovoljan, nova kulturna paradigma postoji, zasnovana na odbijanju načela naizmeničnosti i kritici učestvovanja u svetu utemeljenom na potrošnji. Prihvaćene vrednosti i težnje postoje u društvu, ali su ograničene na detinjstvo (spontanost, igra), na čaure religije (ljubav prema bližnjem, odsustvo materijalnog interesa) ili rasute u protiv-težnje (prodor ekologije, neo-arhaizam). Radikalna kritika napada za-

[38] Edgar Morin, *Journal de Californie.*

ostalost i površnost tih vrednosti, njihovu nesposobnost da prihvate svakodnevni život i da angažuju ćelo biće. Odrasli pojedinac preko volje prihvata te vrednosti, estetski, koristi ih za vreme vikenda i *u trenucima odmora, u ostalom vremenu će na sebe navući, uz svoju socijalnu ličnost, vrednosti produktivnosti, svrsishodnosti i ozbiljnosti. Ova šizojrena igra odraslog, ovaj dvostruki građanski život, upravo je ono što najviše »iznenađuje«. Ovoj naizmeničnosti se suprotstavlja alternativa ili koreniti izbor, uključivanje više ne znači ubeđenje ili prosto uzimanje reči, već učestvovanje celim telom i u svakom trenutku života. Više nema »igranja« majstora nedeljom, postaje se zanatlija, selo se ne koristi estetski u slobodnom vremenu, već se postaje seljak,* pastir, *proizvođač sira.*

Traženje identiteta

»Moglo bi se reći, u izvesnom smislu, i delimično, da individualistički i slobodarski talas kulturne revolucije ima svoju klicu u građanskom individualizmu ustaljenog društva. Hedonizam ohrabrivan i podstican razvitkom potrošnje nastavlja se i u novoj kulturi ali preobražavajući se. Postoji raskid u samoj srži individualizma; individualizmu svojine, sticanja, posedovanja, sad se suprotstavlja individualizam osećanja, uživanja, egzaltacije, potrošnji se suprotstavlja sagorevanje i mada je trup zajednički, hedonizam bića (kulturna revolucija) korenito se suprotstavlja hedonizmu imanja (građansko društvo)«[39]

[39] Isto

Nova kulturna paradigma ne traži povezanost »starih sistema« humanizma, štaviše, ona izigrava ritualna pravila zapadnog znanja odbacujući iz svoje vulgate logička pravila povezanosti, dopunjavanja, ne-protivrečnosti; novi amalgam nepodnošljiv, kakofoničan racionalnom uhu ide od »psihodeličnog do političkog, od seksualnog do mističnog, tražeći se u revoluciji koja je čas individualna, čas društvena (ili istovremeno i u jednoj i u drugoj)[40]*, na putovanju za Indiju sreće hipija, levičarskog borca s univerziteta i mladog ekologistu, pristalicu komune. Mladić u traženju identiteta kao da* pre traži *antropološku nego sociološku definiciju: »Ovi* mlađi *iz građanskog društva čine očajnički napor da umaknu buržoaziji (i sad bolje shvatam zašto im je potreban mit osvetničke, ubilačke, likvidatorske klase — proletarijat da bi se opravdali). Na drugi način, mladi iz asocijalnih grupa čine očajnički napor da izbegnu najamništvo i proletarijat. Neverovatno je kako moderna omladina odbacuje društvenu klasu zamenjujući je bilo nacionalnim određenjem (mladi Crnac, Indijac) bilo pokrajinskim (Oksitanac), bilo antropološkim.*[41]

I. N.

[40] Isto
[41] Isto

2. MLADALAČKA KULTURA I STUDENTSKA POBUNA

Omladina ne predstavlja postojanu antropološku već istorijsku kategoriju. Ima civilizacija koje su *sociološki bez omladine*. U arhaičnim društvima, društveni mehanizmi posvećenja, obrednog iskušenja, surovog i dugog, u kojem dete treba da umre da bi se rodio odrastao čovek, vrše preobražaj i presecaju psihološke prelaze mladalačkog doba. U većini istorijskih društava, odsustvo školstva i rano uključivanje u rad pretvaraju mladalačko doba u skoro ilegalnu stvarnost, lišenu kulturnog položaja.

Mladalačku doba je razdoblje kad mlado ljudsko biće, već upola oslobođeno sveta detinjstva, ali još neuključeno u svet odraslih, zapada u neodređenost, dvostruku određenost i sukobe. Prema tome, mladalačkog doba ima samo tamo gde se mehanizam posvećenja, koji dete pretvara u odraslog, raspao ili razložio te se razvija oblast kulture i života koja nije uključena u društveni poredak odraslih.

Mladalačku doba — mladost nije nikakva originalna pojava skorašnje istorije, ili tačnije, njena originalnost je u njenoj rasprostranjenosti, planetarnoj masovnosti.

Nije nam cilj da ovde razmatramo istorijske izuzetne događaje, niti nekakve mladalačke alkibijadovske kulture s kraja grčkog V veka, niti studentske nemire kod đaka u srednjem veku. Niti da pratimo nit koja od XVIII veka izvodi dečaka na pozorišnu scenu (Kerubin), pa i na poetsku i političku scenu i kasnije mu daje reč u okvirima evropske romantičarske inteligencije, novu, patetičnu reč istovremeno sa obrazovanjem prvih grupa revolucionarnih studenata. Ovde pre svega hoćemo da izdvojimo rađanje i obrazovanje mladalačke kulture u okviru masovne kulture počev od 1950.

Socio-istorijsko ispitivanje će nas dovesti do pridavanja izuzetnog značaja obeležjima istovremeno neodređenosti i određenosti mladalačkog doba — omladine: neodređenosti, onog neizvesnog stanja koje dolazi od koegzistencije, preklapanja i rastojanja između dečjeg sveta i sveta odraslih. Određenosti onoga što ispunjava tu neizvesnu oblast, to jest: 1. mladalačka kultura, 2. produženo školovanje i status studenta.

Predlažemo postavku da su mladalačka kultura i status studenta polovi razvitka mladalačke klase, koja se javlja kao istorijski pokretač u okviru najskorijeg nastajanja.

OMLADINSKO-MLADALACKA KULTURA[42]

Pre 1950. već su postojale u različitim urbanim centrima grupe dečaka, zatvorene i sa težnjom da obrazuju

[42] Videti naše studije »Omladina« u *Duhu vremena 1,* u *Salut les Copains* i *Le Monde-u* 6—7. juni 1963., objavljeno i u Introduction *à une politique pour l'homme; Adolescents;* u *»Une commune de France,* Parig 1957,

klanove koji neće da znaju za svet odraslih i poriču ga. Te grupe, zvane »asocijalnim« ponekad i delikventne, mogle su se snažno napajati masovnom kulturom (naročito filmskom), ali za razliku od društva odraslih, nalazile su svoje junake u »negativnim« ličnostima koje su u kriminalnim filmovima vodile bespoštedan rat s društvom. U izvesnom smislu, »preistorija« moderne mladalačke kulture počinje s tim marginalnim grupama dečaka.

Relativno nova mladalačko-omladinska kultura obrazuje se oko 1955. godine počev od izvesnih filmova, od kojih su najznačajniji filmovi Džemsa Dina i Marlona Branda, čiji naslovi već mnogo kažu (»Pobunjenik bez razloga«, »Divljak«), filmovi koji otkrivaju nove, zaista mladalačke, junake u pobuni protiv sveta odraslih i u traženju izvornosti. Zatim nailazi talas roka i džerka oko kojeg se kristališe ne samo mladalačka sklonost prema žestokoj muzici i igri, već nešto što je skoro kultura koju odlično izražava smisao reči »jeje«, čije značenje obuhvata ne samo muzičku oblast već i izvestan način bivstvovanja, skoro i stav prema životu. Vrlo brzo, već od šezdesetih godina u zapadnim zemljama, pa prelazeći na manje ili više dopušten način, ili manje ili više ilegalno, i granice istočnih zemalja i nastanivši se po velikim gradovima trećeg sveta, obrazuje se jedna kultura koja raspolaže kako emisijama na radiju i listovima tako i mestima okupljanja i ima svoj način oblačenja. Karnabi-strit i Grinič Vilidž su novi polovi razvoja mladalačke kulture: tu vlada maštovitost, težnja za slobodom i izvornošću, tu se obrazuju poluparazitska, a polu-emancipovana jezgra u odnosu na društvo odraslih s težnjom da se živi u slobodnom razvoju jedinke i u zajedništvu. Tako se neguju, štite i šire fermenti jedne segregacije i kulturne autonomije,

Ova mladalačka i omladinska kultura je dvoznačna. Povezana je sa masovnom kulturom, koja je i kultura celog društva i istovremeno pokušava da se od nje razlikuje.

Ekonomski je uključena u kulturnu kapitalističku industriju, koja sledi zakone tržišta. Prema tome, ona je ogranak sistema proizvodnja—raspodela—potrošnja, sistema celog društva, koji navodi omladinu da troši materijalne i duhovne proizvode hvaleći vrednosti modernog, sreće, slobodnog vremena, ljubavi itd.

Ali s druge strane, na nju utiče otpadništvo i pobuna, čak i odbijanje potrošačkog društva. Bitnici, a potom hipici, Grinič Vilidž, Karnabi Strit, San Francisko, i skoro svaki veliki grad, svaka četvrt novog mladalačkog boemstva su kao anti-društva konkretne utopije gde se život živi drugačije, sa drugim moralom. Otpadničke pesme Boba Dilena i potom velikog broja novih trubadura nekomformizma široko rasprostiru te nove vrednosti.

Nova mladalačko-omladinska kultura ima tako dva pola i počev od te bipolarnosti, vrši se nekakva elektroliza kojom se stvara nešto pomešano, što se širi na celinu mladalačkog tržišta. U toj mešovitoj oblasti, otpadništvo i pobuna su uključeni u sistem pošto su prethodno manje ili više pročišćeni, mada time nisu uništeni i svi korozivni fermenti. Sistem koristi stvaralačku sposobnost marginalnih sredina, kao što na razini odraslih koristi stvaralačku sposobnost umetnika, ali donosi i proizvodne standarde, cenzure i prilagođavanja. Tako da šematski možemo da kažemo da kulturu *stvara* omladina, ali je proizvodi sistem. Stvaralaštvo menja proizvodnju, a proizvodnja menja stvaralaštvo. S jedne i s druge strane te središne dvoznačne oblasti mladalačke kulture nalazi se »desno« krilo skoro potpuno integrisano i sklono integrisanju s obožavanjem zvezda (»flan«-klubovi, fotografije s posvetom, potpuno, ili skoro, odsustvo nesklada, kao što su u Francuskoj list i emisija »Zdravo drugari«) i »levo« krilo, kome je izgaranje važnije od potrošnje, nasilje mu nije nimalo strano, tu je droga jaka, a L.S.D. blizak saputnik koliko i poricanje zvaničnih vrednosti i političkih pobuna.

Razvoj te kulture vezan je za osvajanje autonomije mladih u okvirima porodice i društva. Osvajanje relativne novčane autonomije (džeparac koji daju roditelji u razvijenim društvima, na drugim mestima džeparac koji omladina zadržava od zarađenog novca ne dajući u potpunosti zaradu roditeljima), relativna sloboda u okviru porodice (što nas upućuje na problem liberalizacije, pa i razgrađivanja porodice) pružaju mladima mogućnost da dođu do materijalnih sredstava koja će ih napajati njihovom kulturom (tranzistor, gramofon, gitara), dati im slobodu begstva i susreta (bicikl, motocikl, automobil) i pružiti im nezavisan život u slobodnom vremenu i za slobodno vreme. Ova kultura, ovaj život zauzvrat ubrzavaju zahteve mladih, koji se više ne zadovoljavaju stečenom polu-slobodom i doprinose osporavanju sveta odraslih, sve manje sličnog njihovom.

Sve više i sve ranije javlja se kod mladih težnja za emancipacijom, ali ne *emancipacijom koja im omogućuje da postanu odrasli ljudi, već emancipacijom koja će im omogućiti da budu kao odrasli, to jest* jednaki *u* pravima i *slobodi sa njima.* Ali ovaj zahtev je neuobličen. Ne kristališe se u doktrinarno obrazovanu ideologiju već u nekakvu *vulgatu,* po kojoj se smatra da su odrasli prevaziđeni, bez razumevanja i osuđeni da žive u laži.

Isto tako ovaj zahtev nema sopstvene organizacije. Istina, mladi imaju sve više mesta okupljanja kao što su kafane ili igranke po izboru, omladinski domovi koje

im država i organizacije odraslih stavljaju na raspolaganje. Svuda pomalo, manje ili više potajno, oni teže samoupravljanju tim centrima i svuda pomalo moraju da se nagađaju s društvom odraslih. Ali u okviru organizacija mladih, velikih ustanova (kao što su crkve) i političkih stranaka, stvara se kompromis između tri tendencije: zvanične tendencije ustanove ili stranke, tendencije mladalačke kulture (uvođenje novih običaja, igara, sklonosti, tako se francuska komunistička omladina »popkulturiše«) i najzad, radikalnije i protestnije tendencije u kojoj omladina kao takva zahteva svoje pravo na reč u samoj ustanovi i u društvu.

Može li se reći da je mladalačka kultura fenomen koji je odredio obrazovanje klasa po dobu odraslih i mladih? Ona to nije u smislu u kojem bi klasa mogla nastati jedino segregacijom kulturnog polja, u smislu u kojem ta kultura kristališe latentne mogućnosti izazvane društvenim procesom u celini, koji je i otvorio ovu oblast istovremene nepostojanosti i antropološke snage — oblast mladalačkog doba. Pojam klase po dobu pozajmili smo iz etnološkog rečnika, ali u novom značenju, pošto arhaična društva nisu znala upravo za *mladalačko doba*. Ova se klasa ne bi smela izjednačavati s društvenom klasom, tim pre što se nadovezuje na društvene klase. Ali, po našem mišljenju, izraz *klasa* po *dobu* zaslužuje da ga zadržimo baš zbog dvoznačnosti: pojam doba upućuje na ono što je prelazno (razvoj svake jedinke), s druge strane, pojam klase označava u tom stalnom strujanju postojanu kategoriju. Zaista, obnavljanje jedinki je stalno i brzo, jer su mlade samo nekoliko godina — za razliku od društvenih klasa gde je većina jedinki stalno vezana za svoj klasni položaj — ali postoji i postojano načelo definicije i strukturacije koje mladima — omladini daje vid »klase« u društvu i na toj razini ćemo go-

voriti o klasi. O klasi po dobu može da se govori od trenutka kad se u velikim razmerama pojavljuju zajedničke osobenosti. A mladalačka kultura teži razvijanju tih osobenih crta održavajući istovremeno osećaj zajedništva i solidarnosti (»mi mladi«), ona ne stvara klasu po dobu ali doprinosi njenom postojanju kao socio-istorijskoj realnosti.

Mladalačka kultura troši veliku količinu imaginarnog nasilja, ali reklo bi se da je isti slučaj i sa odraslima koji u svojoj masovnoj kulturi traže psihičku hranu u vesternu, avanturističkim i ratnim filmovima, kriminalnim romanima i filmovima, izveštajima kriminalne hronike i slikama rata. Reklo bi se da od 1960. raste jačina i količina trošenja nasilja, mada to izgleda ne, izaziva u integrisanom delu odraslih stvarno nasilje, kao da nasilje ima dejstvo katarze za agresivne podsticaje koje sve više potiskuje uglađen, organizovan, racionalizovan i birokratizovan svet. Međutim, među mladima se može videti težnja da se svetkovina i nasilje udruže na koncertima novih omladinskih zvezda gde ritam i zajedničko oduševljenje izazivaju rušilačke pojave (polomljene stolice, itd.). Ali, ovo se dosta dobro suzbija zahvaljujući komercijalnim organizacijama (a ne samo policiji) koje kod zvezda i pevača koče težnju ka paroksizmu i eliminišu one koji prekoračuju norme.

Pa ipak, videli smo kako se iznenada jedna muzička omladinska svetkovina, »noć na Trgu Nasion« u Parizu juna 1963. koju je organizovala emisija »Zdravo, drugari« radio-ttanice Evropa I, pretvorila u svetkovine razaranja, u nekakvu ludičku pobunu.

Ali, izvan mladalačke kulture eksplodirale su dve pobunjeničke ludičke manifestacije, zapanjivši svojom širinom i žestinom javno mnenje, koje u ono doba nije moglo da ih protumači. Prvo se desilo da su u noći 31.

decembra 1956. u Stokholmu u glavnoj ulici mladi spontano napali odrasle, prevrtali automobile i palili ih i pretvorili novogodišnju noć u svetkovinu agresije i razaranja. Na Uskrs i na Duhove 1963. u Klaktonu i u Brajtonu u Engleskoj došlo je do nekakvog građanskog rata između »modova« i »rokera« pridošlih iz Londona i okoline, čitav mladalački klasni rat između onih koji su pristalice dekadentne elegancije i onih koji nose jaknu-uniformu predgrađa. U svim tim slučajevima, vrlo različitim, zajedničko je spontano i zarazno izbijanje nasilja.

Univerzalnost mladalačko-omladinske kulture

Nova mladalačko-omladinska kultura našla je prvi pol razvitka u Sjedinjenim Državama, ali se brzo širi po zapadnom svetu i dalje po zemljama Istočne Evrope i u većini urbanih centara trećeg sveta. Samo Kina u tome apsolutno ne učestvuje, ali upravo su u Kini omladinci junaci jedne »kulturne revolucije«.

Moglo bi se reći da ta kultura teži da zavlada u urbanim centrima. Pored toga, u mnogim zemljama, kao na primer u Evropi, ona prodire u seoske sredine preobražavajući načine tradicionalnog obrazovanja struktura mladih. Ranijim grupama, zasnovanim na solidarnosti sela i neprijateljstvu sa susednim selom, na ironično-agresivnoj segregaciji između mladića i devojaka, ali grupama uključenim u društveni sistem društva odraslih i koje eventualno organizuju svetkovine itd. oduzimaju sad to mesto nove grupe, zasnovane više na solidarnosti mladih no na solidarnosti sela i koje pokazuju izvesnu zatvorenost prema svetu odraslih. Odnosi simpatije i izbora preovlađuju nad susedstvom, devojke i

mladići nisu više razdvojeni, zajednička sklonost ih vodi mladalačkoj kulturi, koju prenose tranzistori, džu-boksovi, gramofoni, vodi ih zabavi, a ova kultura ih navodi na prihvatanje vrednosti urbane civilizacije (to jest, pre na poricanje odraslih na selu u ime vrednosti odraslih u gradu, nego na poricanje urbane civilizacije odraslih). Ovo pristupanje kulturi doprinosi isto toliko koliko i školsko obrazovanje, ukoliko ne i više, podrivanju tradicionalnih vrednosti. Ono pogoduje modernizaciji: a modernizacija, više duhova no struktura, dovodi do emigracije ka urbanim centrima. Ona pogoduje promeni kao raskidu i preobražaju više nego kao samorazvitku.

Najmutnije svojstvo mladalačke kulture je njeno međunarodno zračenje u narodima različitih političkih sistema i nejednakih ekonomskih razvitaka. Širenje se vrši, razume se, telekomunikacijama dobrim delom, ali širenje jedne kulture može se tek drugostepeno objasniti velikim dometom načina rasprostiranja, ona mora da odgovara nekakvoj realnosti u okvirima svakog od društava u kojima se širi. S druge strane, treba primetiti da u mnogim zemljama, kao u SSSR-u, širenje modernih igara i ploča, mada je ilegalno ili poluilegalno, ide vrlo brzo. Samo krajnje odsustvo komunikacije i krajnja prinuda mogu da spreče širenje te kulture.

Treba dakle razmotriti pretpostavku da postoji analogija u svim društvima, i to sledeća: svako od tih društava ima na svoj način prekide u hijerarhijskom kontinuumu generacija (zasnovanom u tradicionalnim civilizacijama na složenom ranijem iskustvu). Devalvacija ranijeg iskustva vezuje se za razaranje tradicionalnih civilizacija, a istovremeno i sistema koji povezuje nove generacije sa starima. Raskidi i poremećaji dostižu vrhunac jačine pri prelasku iz detinjstva u doba odraslih:

omladina koja više ne ume — i neće — da se uključi u stari poredak, nosi u sebi nove (uostalom konfliktne) vrednosti i htenje da bude samostalna kako u odnosu na detinjstvo tako i u odnosu na svet odraslih. U tim uslovima, stari ili latentni fenomen klase po dobu dobij a novi oblik. Težnja za obrazovanjem klase mladalačkog doba, s odlikama segregacije, odbrane, pa čak i agresije prema svetu odraslih, svuda se potvrđuje uporedo sa latentnim odbijanjem maloletničkog položaja, odnosno sa zahtevom za pravima koja su hijerarhijski još uvek namenjena odraslima, pa čak i sa prećutnim odbijanjem sveta odraslih takvog kakav jeste.

Tek studentski pokret će doneti očigledno i programirano odbijanje maloletničkog položaja, a odbijanje sveta odraslih dobiće politički, pa čak i revolucionarni vid.

STUDENTSKI POKRET

Od XIX veka, studentski svet je pritajeno ili povremeno sedište opozicije, protesta, nemira, čak i revolucionarnih pokreta političke prirode. U Francuskoj su to revolucionarne eksplozije 1830. i 1848, u Evropi liberalističko-nacionalistički i socijalni pokreti 1848, a u carskoj Rusiji studentski revolucionarni pokret tokom druge polovine XIX veka koji se potvrđuje u dva pravca: populistički ili narodnjački (krstaški rat ka narodu i zbog naroda) i teroristički. U XX veku, poruka studenata iz Kordobe (Argentina) »slobodnim ljudima Latinske Amerike« (1918) kao da prethodi ne samo fermentaciji i političkoj akciji na univerzitetima Latinske Amerike koja se javlja od tog datuma, već i skorašnjim studentskim pokretima u svetu.

Studentski svet je potencijalno leglo «pobuna«:

a) Ostrvska okupljenost studentskog života na univerzitetima predstavlja činjeničnu segregaciju i sredinu pogodnu za kolektivno delovanje.

b) »Marginalnosti« univerziteta u društvu pridružuje se marginalnost omladine u odnosu na svet odraslih, omladine sve više podvrgnute zavisnosti od savlađivanja znanja.

c) Studenti su već povezani s inteligencijom u društvu, znači s društvenim slojevima koji su najosetljiviji na nesavršenosti, mane i razdore u ustaljenom društvu.

Potrebno je vrlo malo da bi se poruke nezadovoljnog dela odrasle inteligencije prihvatile i pretvorile u udarnu ideologiju širokih studentskih frakcija: taj će se proces odigravati svuda pomalo u proširenom vidu posle 1956.

Neki će činioci tu i tamo stvoriti žestoke uslove krize. To nisu potpuno novi činioci, ali će se udružiti s novim činiocima, koje ćemo kasnije ispitati, i pogodovaće eksplozijama:

a) Demografski porast studenata: u zemljama razvijenim ekonomski, deca srednjih slojeva, i izvesnim delom i širokih slojeva, počinju da stiču visoko obrazovanje, u zemljama u razvoju dekolonizacija i talas napretka umnožavaju broj studenata. Ovaj demografski priliv ne prati uvek i proširivanje učilišta i povećanje broja profesora. Otuda često situacija »manjka kadrova« i prenaseljenosti.

b) Brzi napredak nauka i tehnike, kriza starih književnih humanističkih nauka i odsustvo novog naučnog humanizma, nesposobnost nauka o čoveku da stvore nove humanističke nauke (tako da će očekivanja i nade mnogih studenata biti užasno razočarani kad vide da one pre svega predstavljaju usku tehniku dokumenta-

cije i manipulacije), sve to podvlači protivrečnosti između »anahronizma« univerziteta (naročito književnih, ali i naučnih, čim nedostaje neophodan pedagoški eksperimentalni materijal), i modernističke težnje mladih.

c) Anahronizam je očitiji kad tradicionalne diplome više ne nalaze dovoljnu širinu primene, a nove diplome još ne nalaze primenu.

d) Ovaj anahronizam raste ukoliko se u studentskoj sredini razvija nova težnja ka jednakosti, koja zahteva demokratsko učešće studenata u životu univerziteta, a situacija tutorstva i obespravljenosti se nije izmenila.

Vidimo da se od 1955. razvijaju različite dinamične struje, sve opozicione, sklone raskidu. Protesti protiv anahronizma univerziteta će koristiti prodoru drugog protesta, temeljitijeg, protiv samog društva čiji je odraz i začetnik univerzitet.

Ključne su godine 1955. i 1956. Istovremeno su to i godine kad se obrazuje nova mladalačka kultura (1955. Džems Din u *»Istočno od raja«* i *»Pobunjenik bez razloga«,* 1956. smrt i kult Džemsa Dina.)

— U Americi će početak novog osporavanja svakodnevnog života i građanske civilizacije među marginalnom omladinom dovesti do procvata civilizacije Grinič Vilidža i bitnika, a studenti će prvo Berkli, a potom i druge univerzitete, pretvoriti u egzistencijalna središta protiv-društva.

— U Zapadnoj Evropi prva eksplozija »pobune bez razloga« u novogodišnjoj noći u Stokholmu i prvo političko buđenje u Spaniji, do kojeg dolazi na univerzitetu.

— U SSSR-u i narodnim demokratijama »destaljinizacija« budi studentsku antistaljinističku opoziciju i dovodi do masovne i vatrene intervencije studenata i omladine u Poljskoj i Mađarskoj. U prvom slučaju list

mladih Po prostu, u drugom krug mladih Petefi igraju bitnu ulogu u događajima.

___U Francuskoj »Nacionalna studentska konferencija za rešenje alžirskog problema« obeležava početak naprednog otpora francuskih studenata ratu u Alžiru, dok alžirski studenti daju brojne borbene kadrove za revolucionarnu nacionalnu borbu.

Ove će dinamične struje još narasti u drugoj fazi erupcije, oko 1963 — 1965, obeleženoj kubanskom revolucijom i ponovnim oživljavanjem studentskog pokreta u zemljama Latinske Amerike, koji ponekad igra ulogu revolucionarne partije za celo društvo, studentskim borbama na Srednjem Istoku, dvema eksplozijama mladalačke kulture u Engleskoj (neredi u Brajtonu) i u Francuskoj (noć na Trgu Nasion). U Sjedinjenim Državama pobuna u Berkliju ostvaruje prelaz od egzistencijalne pobune ka političkoj pobuni (1964—65).

Od tada studentske pobune predstavljaju planetarnu pojavu, mada još ne sinhronu. Međutim, izvestan broj težnji se tu i tamo već ispoljio.

a) Težnja za prekidom između revolucionarnih studentskih političkih organizacija i političkih partija odraslih: u Japanu Zangakuren, osnovan 1948., raskida s komunističkom partijom. U Saveznoj Nemačkoj, S.D.S. raskida sa socijal-demokratskom partijom. U Francuskoj veći deo Unije komunističkih studenata raskida s partijom 1965. i osniva Revolucionarnu komunističku omladinu (koja s novim anarhistima igra središnu ulogu u Maju 68.)

b) Težnja različitih delova studentskih pokreta da izgrade politiku vrednu za celo društvo, a ne samo da izvrše osnovne reforme na univerzitetu i u društvu, koje bi priznale emancipaciju omladine i priznavanje njene

jednakosti. U nekoliko slučajeva, aktivistički vrhovi se trude da izraze stremljenja narodnog pokreta ili pokreta inteligencija i da im se stave na čelo. Taj proces je u poslednje vreme očigledan u Latinskoj Americi, na Srednjem Istoku, u Poljskoj i Čehoslovačkoj, a započinje u Sjedinjenim Državama 1967. s otvorenom opozicijom ratu u Vijetnamu, rasističkoj borbi, Makartiju. U Francuskoj eksplodira 1968. godine.

Godina 1967-8 kao da je bila godina opšte internacionalne zarazne studentske pobune, godina u kojoj su se sustekla još razdvojena, paralelna i usamljena strujanja.

Ovu internacionalnost studentskih pokreta kao da je predodredila opšta planetarna kriza, koja produžava globalne procese začete u razdoblju 1950—1960.

a) Naglašenost unutrašnje krize vrednosti u razvijenim zapadnim društvima, nastavak krize staljinskog sveta, dramatični problemi trećeg sveta (razvitak i nezavisnost).

b) Haotično stanje sveta nad kojim lebdi atomska pretnja, koji izgleda sve iracionalniji i koji izaziva potrebu akcije »za menjanje sveta«.

U tom smislu, moglo bi se pretpostaviti da su studentske pobune 1967—1968. novi simptomi svetske krize.

Njihovu sinhronost bi na neki način predodređivala svetska kriza, ali bi je određivale masovne (mas-media) i manje (veze aktivista) komunikacije.

Sinhronost studentskih pobuna u zapadnim zemljama pomoglo je opoziciono raspoloženje prema ratu u Vijetnamu, dajući studentima mogućnost da sinhrono organizuju svoje akcije.

Fenomeni komunikacije pogoduju širenju zaraze: komunikacije između malih revolucionarnih grupa od zemlje do zemlje (naročito u Zapadnoj Evropi), visokotiražna štampa i njeno prenošenje vesti o senzacionalnim događajima — nemirima, zaposedanju fakulteta itd. Tako se tehnika nemira i akcije širila zarazno i čak preskakala okeane.

Francuski pokret u maju 68. u okviru tog svetskog požara ima izuzetnu originalnost. On u sebi spaja skoro sva rasuta obeležja ne samo studentskih pobuna već i egzistencijalnih pobuna, eksplozija kao one u Stokholmu, stremljenja proisteklih iz razarajućeg pola mladalačke kulture.

Trećeg maja 1968. dolazi do spajanja spontanog pokreta mladih, koji daleko prevazilazi studente (gimnazijalci i mladi iz širokih slojeva) i jednog studentskog revolucionarnog pokreta (Pokret 22. mart) to jest u stvari do susticanja emancipatorskog i nasilničkog vida mladalačke kulture s jednim revolucionarnim pokretom.

U ime jedne revolucionarne proleterske ideologije studentski pokret kreće u revolucionarni juriš na društvo. U Francuskoj, kao i u dobrom delu sveta, sem u istočnim zemljama, zastava marksizma je znak kojim studentski revolucionarni pokret hoće da pokaže da radi za opšte dobro.

HRONOLOŠKI PODACI

Ovde nije reč o iscrpnoj hronologiji događaja, koji se tiču omladine, već o obeležavanju ključnih datuma i retrospektivnom otkrivanju zapanjujuće paralelnosti između tri niza događaja: niza razvitka mladalačke kulture, niza pojava egzistencijalnog raskida, kao što su

pojava bitnika i eksplozije nasilja i niza političkih pobuna. Videće se uostalom da je egzistencijalni niz povezan s mladalačkom kulturom (čiji je ona stvaralački i razarački pol), kao i sa studentskom pobunom, posebno u Berkliju 1964/65. i u Parizu 1968. Znači da u krajnjem ishodu protesta klase mladalačkog doba stoji problem i pokušaj jedne *kulturne revolucije.*

1955:

Uspon roka

Džems Din u filmovima *Istočno od* raja i *Pobunjenik bez razloga*

1956:

Smrt i kult Džemsa Dina

Komešanje studenata u SSSR-u. Akcija poljske i mađarske omladine *(Po prostu,* krug *Peteji)* u poljskom oktobru i mađarskoj revoluciji.

Studentski nemiri u Španiji.

»Nacionalna studentska konferencija za rešenje alžirskog problema« u Francuskoj.

Egzistencijalna eksplozija u Stokholmu (31. decembra).

1963—1966:

Od bitnika do hipika.

Eksplozije u Parizu (noć na Trgu Nasion) i Brajtonu (bitka modova i *rokera)* (1963)

Pobune na univerzitetu u Berkliju (1964/5) i na *London School of economics* (1966)

Studentske borbe na Srednjem Istoku. Studentske borbe u Latinskoj Americi.

Pokret Provo u Holandiji.

Francuska: rascep u UKS (Unija komunističkih studenata), erupcija nastala iz situacije u Strasburu. Kulturna revolucija u Kini

1967—1968:

»Kulturna revolucija« u Kaliforniji: pokret hipi, neoarhaične komune, eko-pokret.

Međunarodna studentska erupcija.

Maj 1968. združivanje u Parizu studentske pobune i mladalačkog ustanka.

TUMAČENJE PROBLEMA MLADIH

Sve se događa kao da sa dna modernih društava neravnomerno izbija, tokom druge polovine ovog veka, pokret koji teži obrazovanju klase po godinama — dečaštva i mladosti. U tom pokretu mladalačka kultura bi igrala ulogu osnivačke segregacije, donoseći zajedničke modele, teme i kulturne oblike, kao i osećanje zajedničke pripadnosti. Kulturna segregacija pogoduje s jedne strane uključivanju u društvo, a s druge strane razaranju zvaničnih normi tog društva.

Revolucionarni studentski pokret snažno se odupire integrišućoj struji mladalačke kulture, ali sledi i paralelan put sa dezintegrišućom strujom i prvi put i *samo za nekoliko nedelja u maju 68. ova ga je struja sustigla, pošto je pet godina ranije u Berkliju iz te struje potekao.*

Pored toga, postoji zajedničko poreklo mladalačke kulture i studentskog pokreta, to je emancipacija mladih, rušenje tutorstva nad njima, nešto što bi moglo biti analogno — samo na polju godina — demokratizaciji iz 1789. ili dekolonizaciji.

Ali ova jednakost ne znači spajanje u okviru klase odraslih. Jednakost znači priznavanje samostalne, razli čite ličnosti, koja ima drugi život i doživljava druge vrednosti. Bitnici, a naročito hipici, bili su apostoli mirne koegzistencije oba društva, korenito različita, u okvirima samog društva.

Jedan deo omladine, prvenstveno revolucionarna studentska manjina, želi da ide dalje od tih ciljeva. Ona zahteva ne samo priznavanje da je nešto drugo, alteritet, već alternativu. Ona hoće da obori poredak odraslih, jer misli da izražava opšti interes društva kao celine, pa čak i čovečanstva, mešajući ili poistovećujući strasne težnje i zahteve mladalačkog doba s revolucionarnom potrebom. Ona tako sledi privlačni pol te potrebe: liberalizam — demokratija u nacionalnim okvirima u zemljama narodnih demokratija, slobodarsko-marksistički socijalizam u zemljama zapada, nacionalno-voljni marksizam u zemljama trećeg sveta.

Može da postoji susticanje ili savez između tri cilja (emancipacija, priznavanje razlike, revolucija) u sadašnjoj uzlaznoj fazi, ali postoji čitava provalija između prva dva i trećeg. Kao što u procesu nacionalne emancipacije postoji »zajednički front« različitih strujanja i klasa koje se bore protiv spoljnjeg ugnjetača, a potom, kad se nezavisnost ostvari, dolazi do razlaza i sukoba između njih, tako postoji pritajeni antagonizam između reforme putem emancipacije mladih i revolucije delovanjem mladih.

Najzad, revolucionarna ideologija na zapadu nosi u sebi dvosmislenost: marksizam poriče stvarnost mladih, a studentska revolucionarna avangarda ističe stvarnost markiszma. Krije li ona pod tom doktrinom koja je poriče, svoju klasnu stidljivost? Svoj klasni mesijanizam? Svoj klasni interes? Da marksizam nije nešto drugo, a ne samo jedino suvislo i snažno ideološko oružje kojim može da raspolaže revolucionarna volja pred zapadnim buržoaskim društvom? U stvari, pod ideološkom korom, ključa erupcija slobodarskih encima, originalan splet anarhizma i sektaškog marksizma, izbijanje — nečeg što je već postmarksizam, a sve to zajedno predstavlja podsticaj i dušu pobune.

U srži same klase mladalačkog doba leži protivrečnost koju otkriva samo ispitivanje izraza klasa po godinama, izraza koji smo upotrebili namerno. S jedne strane, doba upućuje na jedinku, koja će postati odrasla i koja na određen način zna da će postati odrasla. S druge strane, klasa upućuje na strukturu. Mi smatramo da mladi imaju dvostruku svest usled same te dvosmislenosti i čak i kad jedna pobeđuje, druga drema, ali nije poništena. Tako su maja 1968. studenti odlučili da nastave svoju revoluciju žrtvujući ispite i morali su u sebi da pobede ono što su značili ispiti, to jest individualni uspeh u društvu, to jest na neki način uključivanje, a ta »buržoaska« svest može da se ponovo pojavi kasnije. Šire govoreći, više teoretski, mlad čovek, a naročito student, pripada klasi koja protestuje ili je revolucionarna, jer je marginalna, neuključena, hrani se drugim vrednostima, a ne vrednostima društva odraslih, ali istovremeno pripada ciklusu koji prelazi od rođenja i smrti i u okviru tog ciklusa proći će i kroz druge klase po godinama.

Shvatljivo je, uostalom, da neki hoće da revolucijom izbegnu tu protivrečnost jer revolucija, ostvarujući istovremeno mladalačku težnju i težnju čovečanstva, svojim bi ostvarivanjem ukinula razliku između omladine i odraslih, to jest dovela bi do stanja čovečanstva u kojem bi razlika mladi — odrasli bila ne sociološka, pa čak ni psihološka, već čisto fiziološka.

ZAKLJUČAK

Pošli smo od središne ideje da studenti predstavljaju, s jedne strane, deo omladine a, s druge strane deo inteligencije. Mladost studenta, koja se u zvaničnoj sociologiji obično ili preskače ili svodi na površne osobine (nemir, larma), mora se ozbiljno shvatiti i antropološki i sociološki i istorijski. Omladina u našoj civilizaciji upućuje nas na specifičnu kulturu koja se masovno razvija od 1955. Kulturu još u evoluciji, dvoznačnu, nepostojanu i čiji vidovi poricanja, dovođenja u pitanje, dezintegracije mogu u nekim žarištima i u određenim okolnostima da prerastu u nasilje, ali mogu i da ih prekriju ili uguše vidovi uključivanja i akulturacije. Stoga bi bilo suviše pojednostavljeno suprotstaviti na krajnjim polovima omladine s jedne strane kulturu »je-je«, a s druge studentske aktiviste u pobunjeničkoj akciji. I u »je-je kulturi postoji crni pol sa mladalačkom pobunom. I obrnuto, u revolucionarnom studentu takođe postoji dvojstvo: s jedne strane, njegova čisto revolucionarna svest koja izlazi na videlo u iskustvu koje je zajedničko za njegovo doba i njegovu grupu, a s druge, njegova svest jedinke za koju je fakultet stepenica u usponu do sveta zanimanja odraslih. Tako društveni položaj studenata i socio-kultura mladalačkog doba nose u sebi antropološke protivrečnosti i kritičke fermente mladalačkog doba. A ovi su čas u stanju mirovanja, čas u delovanju, prema evoluciji i konkretnim istorijskim okolnostima.

S druge strane, studenti predstavljaju deo inteligencije. Njihov poseban položaj daje im, načelno, prijemčivost za poruke koje dolaze iz najkritičnijih ili najinspirisanijih krugova inteligencije, onih koji luče kritičke fermente, ali i religiozne (podrazumevajući tu i političke, nacionalne i socijalne religije). Ovi marginalni

krugovi inteligencije proizvode različite encime zavisno od konkretnih istorijskih uslova.

Ovo nas navodi na dve opaske. Prvo: mladalačko doba, mladalačka kultura, kritičko-religiozna inteligencija, sve su to nepostojane i dvoznačne kategorije te njihovi fermenti prelaze od snažnog delovanja u stanje mirovanja i obrnuto. Drugim rečima, rasvetljavanje sistema koji obuhvataju ove kategorije mora da prati istorijska fenomenologija koja bi dala uvid u lokalne, socijalne i nacionalne, čak i svetske okolnosti. Ovakav bi dvostruki pristup omogućio da se izbliza sagleda stavljanje u pogon mehanizama koji izazivaju talas pobune ili pothranjuju endemska žarišta nemira.

Samim tim, dolazimo do druge opaske. Odnos između mladalačke žestine s jedne strane i istorijskog sklopa okolnosti ne može se shvatiti površno kao prosta posledica datih događaja ili mehaničkog dejstva privilegovanog determinizma (kao što je klasna borba). Doveden[1] smo pred mogućnost pretpostavke medijumskog odnosa između kolektivnog senzibiliteta mladalaštva-omladine (kao i kritičko-religiozne inteligencije) i razdora, pukotina, nagomilavanja napetosti i strepnji u dubinama društvenog tela. Prema tome, koje razdore, potajne neravnoteže, studenti, kao članovi istovremeno dveju preosetljivih klasa društva — omladine i inteligencije, otkrivaju? Nimalo nas ne plaši pomisao da studentska pobuna nosi u sebi nešto »pitijsko« (znajući isto tako dobro da proročanstvo Pitije ne može da se odgonetne i da će do svog ispunjenja sačuvati svu svoju zagonetnost). Ne plašimo se ni pomisli da nejasna poruka ne cilja toliko ni na neprikladnost univerzitetskih sistema u odnosu na tehnički napredak ni tehničkog napretka u odnosu na univerzitetske sisteme čak ni na još potajno boljke građanske civilizacije ili modernih društava, već

je možda u pitanju antropološka kriza koja bi pogodila čitav svet?

Ali kad je reč o *hic et nunc* zapadnih društava možemo da počnemo sa boljim određenjem krize.

Zaista:

— ako je omladina mesto reprodukovanja vrednosti društva odraslih i ako je ta reprodukcija tu poremećena i preobražena,

— ako je inteligencija mesto produkcije, kritike, novog izražavanja mitova i ideologija potrebnih svakom organizovanom društvu,

— ako »opozicioni« ili revolucionarni student u sebi nosi oba svojstva omladine i inteligencije, ako u sebi spaja dvostruku krizu, dvostruku pobunu,

onda su omladina i inteligencija, dva ključna delà društvene autoreprodukcije, ukoliko su u krizi ili u pobuni, dva najslabija beočuga modernog građanskog društva: oni otkrivaju, šire, produbljuju tu krizu.

Tako lik pobunjenog studenta nije više odraz, prost i jednostavan, prolaznog i perifernog skretanja: on nas upućuje na središni problem jednog društva čiju krizu otkriva (na generativnoj razini, to jest na razini njegove auto-reprodukcije) i najavljuje nam da će se jedan svet srušiti (što ne znači da će se obavezno roditi novi svet, kako ćemo to kasnije objasniti).

III

ŽENSKA KRIZA

(Neo-ženstvenost i neo-feminizam)

SOCIOLOŠKA REDUKCIJA ŽENE ILI GINEKO-SOCIOLOGIJA?

Svaka novina remeti teoriju.

Dovodeći u pitanje mesto žene u društvu, pokret za emancipaciju žene dovodi u pitanje mesto žene u sociologiji. Čak i više: njen izlazak na scenu nam je sa upornošću i oštrinom, postavio pitanje: »Sta *je žena?«*

U stvari, žena nikad nije bila sociološki određena. Infrastruktura ženskog roda prepušta se biologiji: kao ženka — predodređena je za nastavak vrste, kao sisar — određena je za podizanje dece, kao primat — potčinjena je mužjaku. Njen osnovni položaj i njoj svojstveni poslovi određeni su dakle presociološki, a društvo samo menja atribute i načine koje im pridaje. Etnografi s zanimanjem sređuju te različite varijacije koje ih utvrđuju i zatvaraju u oblast površnog kulturalizma. A sociologija, pošto je ženu pokrila Evinim listom, prepuštajući ženku biologiji, zaboravlja i briše žensko iz svojih androidnih shema.

Prividno, pokret za emancipaciju žena kao da potvrđuje androidne sheme, tradicionalni feminizam je uporno zahtevao potpuno izjednačavanje u pravima s

muškarcem, kao da muško znači i potpunost čovečanstva. Neo-feminizam, koji položaj žene izjednačava s položajem proletera ili kolonijalno eksploatisanog, vraća je u »androidnu« situaciju, to jest seksualne odnose tumači kao odnose snage.

Ali, dok se svrstava na stranu revolucije i etničkih grupa trećeg sveta, to jest na stranu ljudske vrste u celini, udarni neo-feminizam istovremeno iznosi specifičan zahtev za identitetom. A ovde je sličnost s ljudima iz kolonija mnogo češća no pozivanje na proletera i zanimljiva je, jer etničke grupe trećeg sveta vezuju svoju emancipaciju za očuvanje svog identiteta, to jest svoje osobenosti i različitosti.

Isto tako, danas ženski pokret nosi u sebi, spojene i pomešane, androidni zahtev i ginekoidni zahtev. Ova je zabuna osnovana, pošto je žena i čovek, mada je žena, a zabuna je i heuristična jer se samim tim ženski pokret nadovezuje na dinamizam drugih pokreta za oslobođenje.

Ali na teorijskoj razini problem ostaje: kako izbeći zabunu ne prenebregavajući dvojstvo?

Videli smo da je u stvari težnja za zabašurivanjem dvojstva vrlo jaka; s jedne strane, sociologija je šlepa pred specifičnošću (pošto ova potiče od biološke različitosti žene), s druge strane, shema proletera ili kolonijalno eksploatisanog, korisna u onoj meri u kojoj dozvoljava uspostavljanje *analogije,* postaje prepreka sticanju svesti čim postane *homološka* i služi prepoznatljivosti. AM osnovna je prepreka očigledno, na teorijskoj razini, u težnji da se svede ne samo ženski problem, već i problem kolonija, nacionalni problem, problem omladine, na kategorije klasne borbe između proletarijata i kapitalističke buržoazije.

Zaista, kolonizovana etnička grupa, potčinjena nacija pobunjena omladina, žena sa svojim zahtevima — sve te grupe nose neku svoju specifičnost, identitet koji je nesvodljiv u potpunosti na društveni položaj: biosocijalnu originalnost; etničku grupu ne čine samo etničke razlike već i geno-fenotipske crte; omladinac je različit ne samo kao socijalno marginalan već i zato što prolazi kroz poslednju fazu mladalačkog razvoja; žena se razlikuje ne samo po odelu već naročito po onome pod odelom.

Biosocijalna kategorija žene doživljava najgore poniženje kad se ženina zavisnost svodi na epifenomen neke opšte zavisnosti: eksploatisane klase. Zaista je teško prihvatiti ropstvo žene kao neposrednu posledicu kapitalizma kad njena emancipacija i započinje sa buržoaskim razdobljem. Isto tako, vezivati taj problem za kolonizaciju znači okrnjiti ga u svesti tek na početak ovog veka. Ne bi čak bilo dovoljno ni vezati zavisnost žene za klasno društvo, jer je ova postojala u arhaičnim društvima pre izdvajanja klasa. To žene — borci za ženska prava dobro shvataju, zato i dovode patrijarhat u pitanje. Ali pojam patrijarhata je postao etnografski neodređen te i sam zaklanja osnovnu društvenu činjenicu: do prve hijerarhije, prvih izdvajanja, prve podele rada dolazi razdvajanjem polova i doba. Problem žene nalazi se dakle na razini fundamentalnog arhaizma, on dotiče same temelje društvenog sistema.

Znači, marksistička redukcija, ma koliko bila korenita u oblasti akcije, nije to nimalo u teorijskoj oblasti (samim tim i na političkom planu: kako bi besklasno društvo moglo *ipso facto* da reši problem koji prethodi podeli na klase?). U najboljem slučaju, on je u stanju da ženu odredi kao proizvođača, pošto rađa potomstvo, shvatajući podelu muškarac — žena kao prvu društvenu

podelu rada. Slabost mu je u svođenju odnosa muško-ženska na podelu rada, jer je ono što je uzrok tom dvojstvu mnogo dublje, nejasnije i složenije od »rada« ili »proizvodnje«. *U stvari, nejednakost u odnosu čovek— žena,* ako se ozbiljno shvati, *primorava* nas da ponovo *razmotrimo antropo-sociološki* sistem. Ukidanje te nejednakosti izazvalo bi mnogo korenitiji *preobražaj društva* no promena *proizvodnih odnosa.*

Samo, nije dovoljno ukazati na nedostatak da bi se nedostatak i uklonio. Teorijski smo obezoružani: fundamentalne sociologije ima još manje od fundamentalne antropologije. Nema fundamentalne antropologije jer nema bio-antropologije, oblast u senci nalazi se upravo na prelazu — raskršću i rascepu — između čovečanskog i biološkog.

BIOANTROPOLOŠKI PROBLEM ŽENE

Naše priznavanje neznanja užasava »mudrace« koji kao nekad sveštenici, tokom hiljada godina, misle da sve znaju o svetu, životu i društvu, čoveku i ženi, ali to priznanje je uslov napretka nauke o čoveku.

Razlika između žene i muškarca leži u oblasti bio-antropo-sociološke tame. Razlika između muškarca i žene, cerebralno zanemarljiva, somatski je mnogo određenija od najvećih razlika među rasama. A pre svega, mnogo je dublja, jer su etničke razlike kasnije od pojave čovečanstva, dok polna razlika prethodi čovečanstvu.

Potčinjenost ženke mužjaku očigledna je već kod majmuna, bilo da žive u okviru porodice, čopora, grupe. Podela životnih uloga gde ženki pripada gajenje potomstva, stalna je crta u sisara i biva sve određenija s evolucijom, to jest sporijim dostizanjem doba zrelosti.

Sadašnji položaj žene nije samo posledica antropološkog nasleđa, već i nasleđa primata i sisara. Rekavši ovo sama polna razlika vodi nas unazad još mnogo dalje od sisara, sve do onog stupnja evolucije kad se pojavila.

Ovo svojstvo, koje nije nužno vezano za život, ali se nužno vezuje za određeni razvitak živih bića, postavlja pred nas svoju tajnu: lepo se vidi da je u pitanju dvopolnost koja se očituje u bio-hemijskim svojstvima i koja, tamo gde isključuje mogućnosti partenogeneze, dva istovetna živa bića čini zauvek različitim i komplementarnim. Sta još reći? Ništa, po svoj prilici... Ali, ovu originalnu datost polnosti bio-sociološka definicija čoveka i žene ne srne da se zaboravi.

Između muškarca i žene postoji razlika i komplementarnost u istovetnosti. Pored toga, i izgleda više no u drugih sisara, svaki pol nosi u sebi ne samo hormon već i zakržljala fiziološka svojstva onog drugog pola što znači da u muškarcu ima zakržljale i pritajene ženskosti i obrnuto. Ako se uzme da se ženska i muška svojstva odražavaju i dalje u efektivnim, psihološkim i afektivnim osobinama, onda je ova primedba od prvorazredne važnosti: uvek treba razlikovati muško od ženskog, ali isto tako nikad ih ne treba potpuno razdvajati.

SUVERENA SLUŠKINJA

Ako žena i jeste rob, kolonizovana, proletarizovana, ona nije rob, kolonijalno eksploatisana i proleter kao ostali. Ne zato što vodi ljubav s gospodarem, jer to se dešava i kolonijalno eksploatisanom, i robu, i proleteru, već i zato što postoji i jedan apsolutno originalan i na drugo nesvodljiv odnos između čoveka i žene.

Postoji jedinstvena bliskost zasnovana na želji, polnom odnosu, zajedničkom stanovanju, prisnosti između dve najrazličiti je rase koje postoje u svetu ljudi: rase različitih polova. Postoji dečji odnos ljubavi prema majci, koji živi i dalje u odraslom civilizovanom čoveku prevazilazeći majku simbolično i imaginarno, te može da se razvije i u religije božice-majke. Postoji istorijski razvoj ljubavi[43], koji nasleđuje osećajni kapital ljubavi prema majci i sestri, ali vodi i slavljenju — obožavanju voljene žene. Tako žena, sociološki robinja, ipak ima egzistencijalnu moć voljene i željene, majke, kćeri, sestre, supruge, ljubavnice.

Uostalom, muška civilizacija, koja uzdiže muške vrednosti u oblastima javne, političke, privredne delatnosti, održava i tu paralelnu oblast, oblast u senci, mitološku, gde žena vlada suvereno, oblast skrovitu, ličnu, gde žena i ako jeste »odmor ratnika« obezoružava ratnika i baca ga na kolena.

U stvari, u civilizacijama potpuno potčinjenim muškom zakonu, žena ima svoj mitološki vrt iz bajke, stvarnu i zatvorenu oblast gde uživa unutrašnju samostalnost, prisnu i ličnu moć. Ona je suverena služavka izvesnog carstva, samo to carstvo nije baš na zemlji i (nije političko, ekonomsko, socijalno) pošto ona u njemu mora da ostane sluškinja.

Baš usled dvosmislenosti, jačine i prisnosti odnosa čovek — žena, žena nikad neće moći da obrazuje društvenu grupu i da vodi društvenu borbu iste prirode kao klasa, rasa ili nacija.

[43] Uostalom ljubav je »institucija« u dirkemovskom smislu reci, sociološka prinuda. Sve naše vaspitanje i kultura pokušavaju da još neuobličenu formu u nama usmere u kalupe: mi smo »vernici ljubavi«.

BIO-SOCIJALNA KLASA KOJA SE RADA I NE MOŽE DA BUDE DOVRŠENA

Ako žena i ne može da obrazuje klasu kao ostale, možda bi mogla da obrazuje klasu različitu od ostalih. Mada ne treba da zaboravimo specifičan odnos žene i čoveka, treba napomenuti da će nam pojmovi klase i etničke grupe biti izuzetno korisni, i to ne samo kao daleka analogija, da bismo odredili sociologiju žene. Teorija obrazovanja nacionalnog fenomena, kao i teorija radničkog pokreta doprineće osvetljavanju modernih ženskih problema.

Uslovi razvoja su:

1) Postojanje i delovanje ženskog dela inteligencije.

2) Masovna socijalizacija žene (uporedo s razvojem zapošljavanja žene).

3) Razvoj ženske kulture i ideologije.

Inteligencija omogućuje obrazovanje ženskog »naroda«. Socijalizacija omogućava obrazovanje ženske »klase«. Kultura i ideologija omogućavaju obrazovanje ženske »partije«.

1) Ne može doći do razvoja etničke grupe u naciju bez delovanja inteligencije, ova se posvećuje odbrani, očuvanju i rehabilitaciji kolektivnog identiteta, stvara emancipatorsku ideologiju i oseća se odgovornom za sudbinu zajednice. Isto tako, od svojih početaka do danas, ženski deo inteligencije igra ključnu ulogu u obrazovanju i razvoju feminizma. Ova uloga ostaje i u razvoju šezdesetih godina uz odlučujuće učestvovanje medicinskog i socijalnog delà ženske inteligencije (planiranje porodice) i žena novinara i pisaca.

2) Uloga ženskog delà inteligencije postala je delotvorna tek sa socijalizacijom žene. Ova se socijalizacija

razvija prevashodno sa masovnim stupanjem žena na tržištu rada i obrazovanjem mase zaposlenih žena. Socijalizaciju naglo ubrzavaju dva svetska rata u kojima žene preuzimaju sve vrste inicijativa u odsustvu muškaraca, koji su na frontu izginuli ili su u zarobljeništvu, te žene izlaze iz zatvorenih oblasti porodičnih odgovornosti. Socijalizacija jača sa ulaskom žena u opštu politiku (pravo glasa) kao i sa ulaskom u krug masovne kulture i masovnih komunikacija.

3) Razvitak specifične kulture i feminističke ideologije treći je osnovni uslov. To ćemo videti kasnije.

Međuzavisnost i međurazvoj tih elemenata (inteligencija, zaposlenost, socijalizacija, kultura, ideologija) predstavljaju karakterističan *fenomen poslednjih godina.* Ovaj su fenomen, razume se, pripremili procesi započeti pre jednog veka. Sporost njihovog ispunjavanja mora da nas začudi.

Osnovne prepreke bile su, po mom shvatanju:

1) Odsustvo veza između feminističke inteligencije (građanske) i zaposlenih žena. Feministički zahtevi inteligencije dugo su se ograničavali na zatvoren krug ili su se okrenuli u korist viših krugova. Ciljevi žena na toj razini (šarm, zavodljivost) bili su daleko od briga žena širokih slojeva (kuhinja, kuća). S druge strane, feministički zahtevi u pogledu nagrađivanja bili su isključivo ekonomske prirode, dok je mogućnost ideološkog elementa bila duboko potisnuta u širokim slojevima gde je shvatanje muškog prvenstva duboko usađeno. Najzad, sve do nedavno, zaposlena žena se skoro isključivo napaja kulturom ženstvenosti (ženski časopisi), koja predstavlja branu za feminističke ideje.

2) Zaista, duboko dvojstvo, čak i suprotnost, razdvajalo je sve do nedavno žensku kulturu u dva među-

sobno nepristupačna dela. S jedne strane kultura ženstvenosti, a s druge feministička ideologija. Kultura ženstvenosti širi se putem masovnih komunikacija i posebno putem ženske štampe; posvećena je prednostima, moći, oblastima delovanja i slobodama već priznatim i cenjenim u muškoj kulturi: biti lepa dopasti se, starati se o kući, kuvati, sanjati o ljubavi, vaspitavati decu .. .[44] I sve do pre nekoliko godina ženska kultura nije htela da zna ili tačnije, cenzurisala je feminističku ideologiju Feministička ideologija, sa svoje strane, nije htela da zna za ženstvenost ili ju je odbacivala kao razonodu ili otuđenje.[45] Feminizam se posvećivao isključivo javnom životu, dok se ženstvenost zatvarala u lični život. Ženstvenost se držala u strogo određenoj oblasti različitosti žene (erotska svojstva žene, dužnosti majke i domaćice). Feminizam se strogo držao istovetnosti čoveka i žene i samim tim zahtevao sva društvena svojstva koja je muškarac monopolisao.

Kultura ženstvenosti je uključena u veliku kulturnu industriju (masovna kultura), ali uz to ona igra i ulogu uključivanja potvrđujući time i učvršćujući ženu u njenoj tradicionalnoj ulozi, zatvarajući je u nju, ostavljajući joj samo ventile sanjarenja i romantizma. Feminizam, naprotiv, želi da mobilise ženu, da je izvuče iz pomirenosti sa sudbinom, da njenu tradicionalnu ulogu dovede u pitanje.

Tako su, dakle, razdvojenost inteligencije od mase žena u najamnom odnosu s jedne strane i razdvojenost

[44] Videti *L'Erotisme, un mythe moderne,* Violette Morin, Casterman, 1964.

[45] Rejmonda Mašar u »Ženskom dnevniku«, htela je da pre rata spoji ženstvenost i feminizam, ali je na kraju ženstvenost, u sledećim publikacijama, progutala feminizam.

ženstvenosti i feminizma s druge strane, sprečavali nastajanje novog stupnja. Da bi došlo do te nove faze, ženskoj inteligenciji bila je potrebna masa zaposlenih žena inteligencija. Feminizmu je bila potrebna ženstvenost, a ženstvenosti feminizam. Bilo je potrebno njihovo spajanje da bi se obrazovale kultura u pravom smislu reci i ideologija, ženske u potpunosti.

U tome upravo i jeste smisao događaja 1967—1971, to *u stvari i čini događaj: veza (međusobno delovanje) ženstvenosti i feminizma, ženskog delà inteligencije i ši rokih slojeva žena.* To je prva emergencija jedne ideologije, čak mesijanstva žene.

A taj događaj — živo međusobno delovanje elemenata koji počinju da obrazuju novu celinu, samim tim je i jedno rađanje — rađanje ženske bio-socijalne klase. Žena više nije prosta kategorija u društvu — ona stupa na društveno-političku scenu, postaje istorijski učesnik. A šta znači društvena klasa? Ne kategorijalno načelo već organsku, živu, aktivnu stvarnost... To ne znači da žena predstavlja društvenu klasu u pravom smislu reci, pošto prolazi kroz sve društvene klase ne brišući njihove odrednice, ali i ne gubeći svoje odrednice: kao i nacionalnost, i žena obuhvata društvene klase i prolazi kroz njih, ponekad je tanka opna koja prska pod društvenim protivrečnostima, ali ponekad je žena i plodno tie i zajednička kulturna srž kojom se hrani i identitet i zajedništvo. Žena ipak ne predstavlja nacionalnost, mada ima u sebi neka svojstva naroda, etničke grupe, čudne rase, strane muškoj civilizaciji. Sad smo uvideli sve teškoće davanja jedne definicije; da bih obuhvatio posebne biološke crte, nepobitne sociološke crte i nove istorijske crte kolektivnog delanja predlažem pojam bio-socijalne klase, koja ima i tu prednost da upućuje na potrebu za bio-antropološko-sociološkom naukom, . -

Ali ova bio-socijalna klasa je u nastajanju. A ovde da podsetimo i da se ona ne može dovršiti, ne može, neće moći da se potpuno osamostali u društvu: dvoznačnost i snaga veze čovek — žena kazuju nam da će se emancipacija žene, mada analogna po mnogim društveno-istorijskim crtama sa emancipacijom radnika ili čoveka iz kolonija, uvek razlikovati. Žena neće moći da se odvoji od muškarca kao kolonizovani od kolonizatora. Ženska bio-socijalna klasa nikad neće moći da se začauri, moći će da se emancipuje samo u razvoju sveta muškarca i žene, u kojem kao sijamski blizanci neće moći da se otrgnu jedno od drugoga, jer i u jednom i u drugom teče ista krv.

PRELOMNE GODINE I BREŠA (1967—1971)

Ne dolazi u obzir da ovde kao fresku naslikamo sporu i široku vekovnu evoluciju, koja je donela istovremeno razvoj građansko-individualističke civilizacije i prelazak od brojne patrijarhalne na malobrojnu porodicu, što je uslovilo i ubrzalo evoluciju položaja žene.

Ne dolazi u obzir ni da opisujemo novi dekor koji se uobličava šezdesetih godina, pravu istorijsku prekretnicu završetka posleratnog vremena i početka novog doba. Tokom tog perioda izbijaju problemi baš u onim oblastima koje bi trebalo da ponude rešenja (tehnička organizacija, blagostanje, udobnost, brak, ljubav) i poricanje tamo gde je trebalo da postoji uključivanje.

Ono što se dovodi u pitanje duboko u samoj srži zapadnjačkog društva (dovođenje u pitanje, koje jedan deo omladine u pobuni i traženju novog načina života pretvara u poricanje ili odbacivanje) upravo je model,

dotad prećutan i neprikosnoven, nadmoći belih zapadnjaka, odraslih muškaraca. Kolonizaciju optužuju n« samo kolonizovani već i sin kolonizatora: pravo carstva stavljaju u pitanje sami građani carstva, kapitalizam se dovodi u pitanje ne samo u ime jednakosti i pravde već i ljubavi; tehnika se dovodi u pitanje u ime prirode koju uništava. Sve to počinje da potresa — ovde nije važan naziv — jedan sistem, jednu civilizaciju, jednu kulturu, jedno društvo, sve to već potresa androidni skelet našeg društva. Posredno će i ženski pokret iskoristiti ove potrese.

S jedne strane, protiv-vrednosti, koje se suprotstavljaju vrednostima dovedenim u pitanje, zaista pripadaju ženskoj kulturi: priroda, ljubav, mir, s druge strane ženski pokret dobij a podstrek, čak početni podsticaj od egzistencijalno-kulturnog udarnog talasa, koji budi želju da se odmah promeni način života, a i od borbene levice, koja mu daje agresivnu žestinu.

Sve se to dešava u času kad se širi zamašan nevidljiv pokret, tiha pre-revolucija u ženskom svetu. Lančani razvoj i nezadovoljstvo navode ženu sa sela da se oslobodi postajući zaposlena žena, ženu prinuđenu na rad da sanja o domu, a onu koja je prošla kroz sve te faze da sanja o nekoj drugoj slobodi, o ljubavi i punom životu, otkrivajući da je to ostvarenje možda negde drugde, ne u krugu posao-kuća. U svakom slučaju, u samom ostvarivanju tog ciklusa, odvija se razvitak ženske individualnosti.

Istovremeno, otkako se brak sve više sklapa iz ljubavi, a partneri teže izjednačavanju, i jedan i drugi podvrgnuti negativnosti erosa, brak-ugaoni kamen postaje brak-problem. S jedne strane, to je sklonište, ognjište, *home,* drugarstvo, solidarnost, zajednica u sve usitnjenijem društvu i svetu kojima se rasprostire uznemirenost i usamljenost. Ali s druge, strane brak je prazan čim nestane želje i ljubavi i postaje pakao, robija, mučenje. Ali i granična linija seksualne cenzure sve se više ugiba: nije više reč o cenzuri slike, filma, spisa, koja napušta svoje isturene položaje i naglo se povlači oko 1968; reč je o unutrašnjoj cenzuri, onoj koja brani preljubu, poljubac, vođenje ljubavi. I *eros* nagriza par, postavlja mu svoj problem: može li par da prihvati seksualnu slobodu ili pak ova mora da ga razori?

I dete, sa svoje strane, postavlja svoje pitanje. Ako je željeno, ako ga par koji se voli očekuje, onda je simbol sreće. Ali ako dolazi kao uljez, u nepovoljnim ekonomskim ili psihološkim uslovima, ne samo da je uzrok nevolje i patnji, već nosi sobom i arhaičnu neumitnost koja je u drugim oblastima savladana.

Baš na tom pitanju začeća doći će u Francuskoj do ženskog prodora. U zemlji katoličke tradicije u kojoj *power-elite* opseda avet opadanja nataliteta, zabranjena je kontracepcija, a abortus osuđen. To je znatno zakašnjenje u odnosu na anglosaksonske i protestantske zemlje. Znatno i u odnosu na razvoj običaja, napredak individualizma, sreće para. Ženina materica još uvek je izvor varvarskih patnji, injekcija, nezakonitih pobačaja, ukoliko se ne pristane na neželjeno rađanje. I baš u toj tački najveće pravne i političke zaostalosti, najveće fizičke i moralne patnje, doći će do odlučujuće akcije.

Pokret započinje prodorom onog ženskog delà inteligencije koji je profesionalno upoznat s tim pitanjima: lekara, ginekologa, a privući će i žene koje rade u oblasti zdravstvene i socijalne zaštite, pa i muškarce, bili oni lekari ili ne, zainteresovani za iste probleme. Ali veština planiranja porodice je u tome što je taj udarni talas oslobođenja žene od rađanja obavio širokim tala-

som sve šire priznatih i prvorazrednih vrednosti — prava na sreću i bračnog sklada. Pod pravom para krije se pravo žene. Pod srećom se krije sloboda. A akcija planiranja porodice, započeta 1956-58, dobija od 1965. veliki odjek i dovodi 1967. do Nevirtovog (Neuwirth) zakona. Dotada ogromni otpori konzervativnih stranaka, katoličanstva u celini, iznenada se ruše kao da im je sadržina iscurila pod pritiskom naglo naraslih novih vrednosti.

Prodor ostvaren 1967. daće problemima i pobuni žene nov zamah. U Francuskoj, kao i u Sjedinjenim Državama, deo ženske inteligencije pretvara se u aktivne borce (u Francuskoj su na čelu žene lekari-ginekolozi, u Sjedinjenim Državama pre svega žene lekari-psiholozi i psihoanalitičari sasvim smo na stupnju duše): ova avangarda povlači za sobom slojeve »saradnika« (visokotiražna štampa, ženski listovi) na održavanju *status quo-a* žena, koji sad počinju da učestvuju u miniranju.

Sa svoje strane, žene borci u okviru ženskih pokreta čvrsto integrisanih i integrišućih, osećaju ovu problematiku ne samo kao pojavu u okviru svojih udruženja već i kao poremećaje u svom ličnom životu, te se pretvaraju u intelektualke i traže ideološku hranu. U stvari, 1967. je godina fermentacije kako u svetu ženskih udruženja[40] tako i u svetu masovnih komunikacija (Meni Gregoar ulazi u Radio-Luksemburg), Dolazi i maj 1968. Sam po sebi, on ne zahvata neposredno već samo periferno

[46] Velika ženska udruženja bila su katoličkog usmerenja (Katolički opšti pokret žena) ili protestantskog (Mlade žene) ili pak komunističkog (Unija francuskih žena). Nisu se borila za feminizam već su radila na uključivanju ženskih snaga u delatnosti u velike ideološke okvire kojima su pripadala. Nisu bila okrenuta ženstvenosti, već domu i porodici, bračnom životu. Međutim, već je bilo potencijalnog feminizma, koje bi ponekad izbijao u njihovoj borbi u službi

(divlje jasle) ženski problem. Treba reći da ne dovodi ni do kakvog ženskog pokreta ili manifesta. Ali u stvari, iskustvo maja 1968. biće posredno odlučujuće za ženski pokret. Maj 1968. ne započinje proces, ali je katalizator elemenata koji će delovati u procesu. S jedne strane, nešto se egzistencijalno izmenilo — široki talas, noseći neke druge težnje, neodređene potrebe, prostrujao je životom žena, a radari časopisa *Elle* u jesen 1967. a potom *Marie-Claire* ga brzo otkrivaju te prema tome *i* menjaju svoju fizionomiju, to jest vrše prve kulturne osmoze ženstvenosti i feminizma. S druge strane levičarski udarni talas u Francuskoj, pod pritiskom američkog udarnog talasa *Women's* Lib-a najzad izaziva čisto feministički francuski udarni talas — M. *L. F.* (Pokret za oslobođenje žena — POZ). U Francuskoj, kao i u Sjedinjenim Državama, za mobilizaciju žena značajna je istovremenost masovnog i udarnog talasa koji se javljaju 1967.

OSMOZA ŽENSTVENOSTI I FEMINIZMA

Pošto je materica ključna tačka ili ono najspecifičnije i najbiološkije žensko, to je za nju vezan najopštiji, najandroidniji zahtev feminizma, *habeas corpus* — pravo raspolaganja svojim individualnim bićem. Ta polazna tačka povezala je ženstvenost i feminizam i izazvala

žene. Deo ženskih problema je već bio obuhvaćen problemom braka i vezanosti za dom. Tako da, čim su ove pokrete zahvatile pobuna i iznošenje problema i to prvo protestantski, potom katolički i najzad komunistički, mogućnosti feminističke i ženske počinju da izbijaju na površinu i ono što je nekad bilo političko-ideološka pripadnost žena u androidnoj civilizaciji postaje rasadnik kulture neo-feminističke politike, naročito među mladim i borbenim članicama,

proces međusobnog delovanja ove dve krajnosti, uključujući i poslednja uporišta ženstvenosti *(Elle* i Marie-*-Claire,* ženske emisije na radiu).

Ova ženska oblast masovne kulture predstavlja široko povezanu žensku zajednicu u kojoj je žena uključena, ali izdvojena u svoje nezavisno jezgro i gde se gaje osobine i privlačnost koje mogu da se dopadnu, da zavedu, da izazovu ljubav, da daju toplinu domu, da pruže dobru kuhinju itd. Bitni vidovi masovne kulture, s jedne strane podržavanje euforije i mitova, a s druge praktični saveti svih vrsta (kuhinjski recepti, kupovine, mali saveti) jače su bili naglašeni no drugde. A upravo u tu štampu, prvo jedva primetno, a potom sve jače uvlače se krajem 1968. novi problemi, koji izazivaju preobražaj euf oričnih tema ženstvenosti u problematične teme novog feminizma.

Tako se *eros,* isprva prevashodno imaginiran (romantika, slike) epidermski (parfemi, šminka, kremovi) i konvencionalan (praćenje mode), produbljuje i donosi probleme: nije više jedini problem dopasti se, pojavljuje se i problem uživanja, te opsednutost dopadljivošću vodi u seksualnost: površinski *eros* nosi naboj negativnog i zadire u dubinu. Istovremeno brak, prvo svetinja, sad biva i zaštićen (spasite svoj dom, budite strpljivi, budite psiholog, budite vesti), ali i opterećen problemima: može li par da postigne jednakost u zajedničkom životu? Kako? Treba li se razvoditi? I javlja se i krajnje pitanje: treba li stupati u brak?

Ekonomski problemi se nenametljivo uvlače na sporedna vrata kućnih problema, socijalni problem preko pitanja zaposlene žene, svetski problem putem rubrika o knjigama, televiziji, manje ili više podruštvljenom turizmu, putem manje ili više sociologiziranih reportaža u kojima izjave daju Šombar, Moren ili Divinjo.

Kroz probleme ženstvenosti i prodor problema društvenog života dolazi do sazrevanja koje u *Elle* dovodi do »Staleške skupštine žena« 1970. Problematizacija se pretvara u zahtev ili čak u poricanje. Uočava se mešanje ženstvenosti i feminizma.

I tako se, veoma paradoksalno, sociološki smisao lista kao što je *Elle* povija u zavisnosti od spoljnih ili unutrašnjih promena u ženskom podsistemu, a u okvirima društvenog sistema, u zavisnosti od tihog narastanja i problema, i uslova života, i nezadovoljstva žene. Kulturna segregacija, koja je ženu držala izvan socijalnog sveta, pripremala je, pa čak i proizvodila, žensku »masu« tesno povezanu u okviru te kulture. Romantični snovi, površna erotika, opsednutost potrebom za dopadanjem postali su đavolovi šegrti želje za novim načinom života. Najzad, žene-novinari u toj štampi, kao i na radiu, uzbuđene i povučene tim širokim pokretom, koji se uobličava od 1965., i same zahvaćene problemima, doživljavajući u potpunosti sva razdiranja i težnje žena, još su osnažile to kretanje igrajući dvostruku ulogu u sistemu, a neke su postale i aktivni borci neo-feminizma. Tako su jedna neispoljena kriza, jedan dubinski poriv žena i katalizatori — Nevirtov zakon i Maj 1968. — bili dovoljni da se smer težnji okrene, da se začaurena žena otvori prema feminizmu i da masovna ženska štampa i radio doprinesu nastajanju širokog talasa ženskog pokreta.

U trenutku kad se ženski svet otvara prema feminizmu (Staleška skupština žena), neo-feminizam dobija novi polet sa POŽ (MLF). Ovaj se neo-feminizam zasniva ne samo na traženju jednakosti u svim oblastima, već i na zahtevu za ženskim identitetom, na egzistencijalno ženskim svojstvima čijem su jačanju doprinele anti-kultura i kulturna revolucija. Između ta dva talasa,

jednog masovnog, poteklog od Staleške skuptišne žena, a drugog udarnog, rođenog sa POŽ, ženska udruženja, dotad usmerena na uključivanje u velike ideološko-političke okvire, počinju da upijaju neofeminizam i nova shvatanja ženskih svojstava.

Široki talas predstavlja ženstvenost s nešto feminizma. Udarni talas je feminizam koji je prodro u ženstvenost. Široki talas preplavljuje čitavo društvo. Udarni talas je zgusnut u male borbene skupine. Široki talas kao »trejd-junioni« teži obrazovanju širokog ženskog sindikata, koji će braniti svoje interese ne mešajući se u »politiku«. Udarni talas je politizovan i smatra da do oslobođenja žene može da dođe samo opštom revolucijom. Široki talas se usmerava putem reformatorske evolucije, a udarni ka kulturnoj i socijalnoj revoluciji. Široki talas traži skladnu libidinalnost u kojoj bi se ličnost i eros pomirili u pravu na sreću. Udarni talas nosi u sebi erotsku negativnost (sloboda tela) i socijalnu negativnost (odbacivanje svakog nametnutog ozvaničavanja kao pritiska).

Široki talas obuhvata feminističko načelo prava žene da se bavi svim pozivima i poslovima i da primi sve odgovornosti dosad čisto muške, ali zadržava i žensko načelo, osetljivost, prirodu, mir. Ljubav kao da je odsad manje epizodna, manje anegdotska, što međutim ne znači vidljivo izbijanje »ženske ideologije«, bar ne zasad. S druge strane, kao da se nazire uobličavanje nekog malog, prizemnog mesijanizma u onom »mi, žene« ili »sad je kucnuo naš čas«. Možda se te teme, dosad zatvorene u slici »večite žene«, koja je, pak, zatvarala ženu u ulogu koju joj je odredilo androidno društvo, sad polako preobražavaju. Možda će od »večite žene«, zanavek ustaljenog arhetipa, početi da se razvija mesijanska ideja »večitog ženskog« (iz drugog *Fausta) »koje nas uvek ka visinama uznosi«.*

Udarni talas podržavaju ideološki hiperfeminizam i hiperženstvenost. Krajnji feminizam ne zahteva samo jednaka prava, već hoće da sruši vlast muškarca i da zbriše njegovu ideologiju. Krajnja ženstvenost ne samo da hoće da neguje ženski *eros,* već hoće i da oslobodi telo, oslobodi žensku ljubav u svim oblicima, da pronađe sopstvene arhetipove, a ne da sledi stereotip koji je nametnuo mužjak (prsluče, vitkost itd.)

Zanimljivo je napomenuti da u krajnjoj liniji krajnji revolucionarni feminizam zapada tako reći u klasično muško levičarstvo i borbu žena svodi na klasnu borbu, eksploataciju žene na kapitalističku eksploataciju. Na drugoj krajnosti ženstvenost zapada u lezbejstvo, to jest u odbacivanje jednog osnovnog obeležja žene — odnosa sa muškarcem.

U stvari, marksističko krilo i lezbejsko krilo su borbeni delovi udarnog talasa. To je shvatljivo: pošto je ženska bio-socijalna klasa nedovršena i ne može biti dovršena, lezbejstvo je snaga koja je gura ka maksimalnoj samostalnosti u nekakvo seksualno levičarstvo žena; marksističko levičarstvo odgovara na svoj način socio--političkoj krhkosti feminizma, ono će feminizmu ubrizgati moćnu energiju radničke klase, najdelotvorniji revolucionarni serum.[47]

Ovde još treba reći da se udarni talas ne može svesti na spoj marksizma i lezbejstva, udarni talas je u izves-

[47] Isto tako, inteligencija i omladina, nedovršene i nedovoljno samostalne klase, krhke i nesigurne, traže snagu, sigurnost i emancipaciju u spoljnoj ideologiji koja nosi obećanje najvećeg oslobađanja i u klasi koja izgleda da nosi opštu istinu celog društva.

nom smislu i deo egzistencijalnog zahteva za revolucionarnim preokretom sopstvenog života bez odlaganja i deo političkog levičarstva iz kojeg su otcepljenjem nastali i *Women's Lib* u Americi i *MLF* u Francuskoj.

A egzistencijalni zahtev je oblik civilizacione protivstruje koja se odražava u različitim pojavama, među njima je najradikalnija ona u vidu »kulturne revolucije«. Treba se podsetiti da na sirov, spontan, naivan način, zapadna kulturna revolucija daje skicu ili traži anti-model: muškoj civilizaciji odraslog belog čoveka suprotstavlja civilizaciju gde bi živele i bile priznate u stvari ženske vrednosti — ljubav, priroda, mir. Možda baš tu, jest na izvoru neo-feminizma, ali izvan njega, mogu da se nađu ideološke klice dopunjavanja muškog i ženskog u kojem bi muškarac pronašao i razvio svoj deo ženske prirode.

RADIKALNA EVA **I BUDUĆA EVA**

Dugi i udarni talas su istovremeni, u međusobnom su delovanju i zasad jedan drugog hrane više no što se uzajamno jedu. Ali klice razdora postoje.

S druge strane, dugi talas se još nije uobličio. Hoće li se obrazovati široki ženski *trade-union* ili će pokret nastaviti da živi neorganizovano upravo kao talas? Udarni talas danas ima u P.O.Ž. — žarište, nekakvu neodređenu i primitivnu organizaciju još spontane to jest privremene prirode. Hoće li težnja ka rasparčavanju doći do izražaja, da li će se pojaviti novi pokret oko druge ose? Ako se žena »bori« protiv čoveka, kako će joj poći za rukom da ne liči na njega?

Na ova se pitanja ne može odgovoriti. Ono što naprotiv izgleda sigurno, to je da je ženski pokret krenuo

i da događaji 1967—1971 ne znače završetak već nastajanje.

Žene, kac i omladina, nastupaju kao »negativnost« moderne civilizacije, ali i kao »pozitivnost«, jer pokret vraća potisnute vrednosti i udahnjuje novi život vrednostima koje su se pretvorile u prazan ukras. On više govori o življenju no o činjenju, više o subjektu no o objektu, više o prirodi no o tehnici.

Možda će društva zapada, ukoliko prevaziđu unutrašnju krizu, ukoliko prevaziđu spoljnu slučajnost (moguća pretpostavka, mada ne i mnogo verovatna) dospeti do onoga što bi značilo pobedu širokog talasa, do nekakve osmotske ravnoteže između muškog i ženskog u kojoj bi muško upijalo osobine ženskog i obrnuto.

Ali ženski pokret nosi u svom udarnom talasu i mnogo radikalniji poziv.

To bi značilo preispitivanje čitavog društvenog sistema i u prošlosti (teorija) i u budućnosti (utopija). Retko koji fenomen današnjice pokreće u toj meri osnovne probleme nauke o čoveku i politike.

IV

EKOLOŠKA KRIZA

Od »Zvezda« i Duha vremena do Nemira u Orleanu i Povratka astrologa preko Plodemea[48] *potvrđuje se i jasnije određuje postavka da su izvesni fenomeni, prividno iracionalni ili arhaični, u stvari vezani za modernu urbanu sadašnjicu, te dakle nisu ostrvca zaostalosti u racionalnom modernom dobu, već su naprotiv izazvani i vaskrsli baš kao posledica razvoja gradskog života. Ovde se dakle jasno određuje pojam modernog doba, koji upućuje na promené do kojih je došlo u svakodnevnom životu modernih gradova: za te probleme »gradske sredine« upravo se kod Edgara Morena i vezuju fenomeni masovne kulture* i *socijalnih promena.*

Tako Nemir u Orleanu i Povratak astrologa iznose probleme gradske sredine. Nemir u Orleanu iznosi hipotezu da je brzo širenje tog Zagora bilo uslovljeno povoljnim tlom nastalim raspadanjem starih struktura Polis-a i težnjom za preobražajem Grada u moderno naselje. Taj proces »depolisizacije« dozvolio je takođe da se nazru mogućnosti nekakvog modernog gradskog »srednjeg veka«.

[48] *Une commune de France: Métamorphose de Plodemet,* Fayard, Paris 1967.

Povratak astrologa ukazivao je na vrlo veliku rasprostranjenost, i to od nedavna, moderne astrologije u gradskoj sredini (dok je u seoskoj sredini vrlo ograničena) povezujući je ne samo s modernom »subjektivnošću«, već i s atomizacijom jedinke u velikim naseljima. Masovne komunikacije, umesto da stvore Makluanovo »novo selo«, na svoj način odgovaraju na pozive »novog geta«.

Pretpostavka »neo-arhaične« struje javlja se uz središnu temu Plodemea i njegovog preobražaja: pitanje se odnosi na prelazak seljačko-plebejske kulture na gradsko-građansku civilizaciju; pored začetka procesa »periferizacije«, izgleda da je urbano-gradanska kultura, još puna obećanja za stanovnike Plodemea, već bila sumnjiva za one koji su se preselili u grad iz Plodemea i za ljude na godišnjem odmoru uopšte.

»Neo-arhaična« protivstruja nije toliko čvrst pojam koliko je svojevrsan sindrom čija dosta široka definicija omogućava da se malo-pomalo povezu i iznesu mnoge pojave: izbijanje krize kulturnog identiteta pokrajina, ekološki prodor, različiti vidovi *mladalačke anti-kulture (neo-rusoizam, neo-ruralizam) povezuju se u okviru istog sindroma i određeni su svojim odnosima sa gradskim i potrošačkim načinom života, zasnovanim na načelu smenjivanja* — rađa — odmora — *slobodnog vremena.*

I. N

1. OPADANJE GRADA

Bilo bi uzaludno tražiti ravnotežu i stalnost u rastu i razvoju: težnje i protivtežnje, suprotnosti, unose neravnotežu, zaustavljaju, pokreću, zagušuju, podstiču i izražavaju se stalnom dezorganizacijom i reorganizacijom. To znači da bi bilo pogrešno misliti da su fluktuacije i poremećaji skorašnje pojave. Rast gradova u XIX veku, koji je doneo razvoj društvene i pojedinačne složenosti, na razini širokih slojeva, odrazio se užasnim pritiscima, dubokim represijama, neizvesnostima života i preživljavanja (nezaposlenost) bezobličnim aglomeratima, brojnim neredima (kriminal, alkoholizam). Ali, u Francuskoj je moglo izgledati da se tokom dvadesetog veka gradski eko-sistem razvijao u pravcu optimuma. Stvaranje polisa težilo je svođenju bezobličnosti na periferna ostrvca, zavisnost i pritisak su opadali, prinuda i neizvesnost kao da su stvarali individualnost i slobode. Sliku grada-polipa smenjivala je slika grada svetlosti, a ova je bila sušta suprotnost seoskoj zaostalosti gde su se zgusnule teme ropskog rada i duh stada, sirovosti i lišavanja; gradska sredina izgledala je kao povlašćeno mesto raznovrsno i bogato mogućnostima sticanja iskustva, podizanja životnog standarda, slobode kretanja, slobode miš-

ljenja, blagostanja, mesto susreta i razonode, zadovoljstva; seoska sredina Izgledala je kao nesrećno mesto uvek istog i jednoličnog života, neudobnosti i niskog standarda, tradicionalnih delatnosti i s nizom zabrana, mesto usamljenosti i dosade. (Ove su teme bile još vrlo žive 1965. u opštini Plodeme).

SVETLO-TAMNA METROPOLA

Istina, sredinom veka u velikim metropolama slika postaje svetlo-tamna, a senke se tesno mešaju sa svetlošću: raznovrsnost i raznolikost gradskog života prati mehaničko ponavljanje, obećana samostalnost praćena je nametnutim mnoštvom, blagostanje umorom, blagodeti individualnosti prate nevolje atomizacije i usamljenosti, a sigurnost-zagušenost i nered, dobitak u raznovrsnosti razonode prati gubitak raznovrsnosti u radu.

Grad više nije sedište gradske civilizacije već mesto *gradskog života,* to jest izvesnog broja fenomena zgusnutosti (intenzivnost i raznolikost) stanovništva, delatnosti, radova, razonoda, mogućnosti itd.

Upravo u isto vreme, počinju da se javljaju težnje za ispravkom na razini sistema kontrole i integracije (država, opština) obrazuju se organi i aparati planiranja, uređenja, urbanizma koji nameravaju da »potčine« eko-sistem kako bi postigli optimalan razvoj. Na razini pojedinca dolazi do većeg širenja procesa dvo-eko-sistemskog rešavanja pitanja naizmeničnošću gradskog života i povratka prirodnoj sredini (godišnji odmori, praznici, vikendi). Isto tako, prigradska naselja sve više smenjuju »periferiju«, grad-vrt, individualne stambene zgrade uneće naizmeničnost, samo male amplitude, a pre

svega kompromis između dva eko-sistema, istovremeno rasterećujući gradske centre.

U 1960. mnogi su posmatrači mogli da pomisle da će *ubris* uskoro biti savladan, da će se brave otvoriti. Razvitak je trebalo da bude pod kontrolom i usmeren, tehnička rešenja trebalo je da donesu novu racionalnost, a u pogledu ravnoteže i blagostanja pojedinca kao da je bilo na putu ostvarenje komplementarnosti, na višem stupnju, putem naizmeničnosti odmora-slobodnog vremena rada-nužnosti.

Ali decenija 1960—1970 otkriće da su ta rešenja nedovoljna, da razvitak nije savladan, da je tehnička racionalnost zaboravila biološku složenost i psiho-afektivnu hiper-složenost, da su nova prigradska naselja počela da bivaju bezoblični aglomerati, a da naizmeničnost vikenda i godišnjih odmora ne ukida gradske neprijatnosti.

Na razini naselja kontrola je više služila neravnomernosti razvitka no što ju je savlađivala, programirana rešenja nisu svela ni *ubris* ni greške, ni lutanja, ubris su izazvala nove zastoje, a zastoji nove ubris.

U tim uslovima, grad je sve više naselje, četvrt, sve više »spavaonica«. Ispravke se sve više vrše stohastički putem pokušaja i učenja na greškama. Pojedinci pokušavaju da se »snalaze«, socijalne grupe se pretvaraju u grupe koje vrše pritisak za ili protiv građenja, rekonstrukcije, uređenja, preseljenja; narastanje omladinskih i ženskih slojeva ne uspeva da se prilagodi novoj složenoj situaciji, čiji je deo i u uslovima održavanja zastoja i ubrisa, podruštvljavanje njihovih težnji stvara nove bezoblične aglomerate, politizacija njihovih zahteva širi oblasti sub-polisa. Urbanizam je raspet između intelektualne špekulacije i špekulacije nepokretnim dobrima. Planiranje prati ovo kretanje isto toliko koliko mu i prethodi.

Na razini pojedinca, popuštanje ranijih stega prate sve teže nove prinude (birokratske, tehnološke, komunikacione) postizanje određenog individualnog standarda nosi nove probleme: usitnjavanje i usamljenost prête na različite načine, ali sve upornije, i kolektivnim stambenim blokovima i skupim četvrtima. Lagano nastaje široka depresija, neodređena nelagodnost mnogobrojnih oblika, koja po svoj prilici daleko prevazilazi socio-urbanu ekologiju.

Još nešto: prvo se velike zapadne metropole polako zagušuju, zakrčuju, guše, a broj krađa, provala, nasilja naglo raste. Grad, središte civilizacije, iznenada je prepušten varvarstvu. Grad, središte reda, preplavljuje nered. Dok se džungla civilizuje, *polis* postaje džungla. Metropolis, to jest Njujork, na ivici je raspadanja. Kao da Njujork — grad nad gradovima — najavljuje sudbinu urbane civilizacije, to jest moderni srednji vek? Na to ćemo se vratiti.

2. NEOARHAIZAM

Letovanja, vikendi, potreba za zelenim prostranstvima, potreba za predmetima, sadržinama, simbolima »prirodnim, seoskim i arhaičnim, treba da se shvate ne samo kao pokušaj ispoljavanja uravnoteženja, *negativnog feed-back,* već i kao znaci obrazovanja jedne nove (rastuće) i višeobrazne protiv-struje: težnje za vraćanjem na neo-naturističke i neo-arhaične izvore.

Preokret vrednosti

Na avangardnom vrhu modernog u gradskoj se psihologiji rađa i razvija neo-ruso-ovski zov koji *Prirodu (physis)* uzdiže kao suprotnost veštačkom svetu gradova, a *arhe,* odbačen u prethodnom modernizmu kao nešto uhodano i zastarelo, uzima kao osnovu, koren, temelj, vezu s autentičnim izvorima egzistencije. Ova potreba sinteze *physis-a* i *arhe* odraziće se i otelotvoriti u potrebi za *rustičnošću.* Taj spoj (priroda — rustičnost — arhaizam) mi nazivamo neo-arhaizam.

Neo-arhaizam ili nova arhaičnost razvija se prvo u krugovima inteligencije, visokog društva (prvog potro-

šača prvih plodova inteligencije i prvog društvenog sloja zasićenog zadovoljstvima i prednostima grada), ali se brzo širi i u širokim građanskim, pa potom i narodnim slojevima gradskog stanovništva (gde se potreba *physis — arkhe* masovno javlja kao negativni *feed-back* uslovljen ritmom, prinudama i nervnim zamorom velikih gradova).

Neo-arhaizam u gradu se razvija u mnogim pravcima, a naročito:

a) u privrženosti prirodnim elementima: vazduh, sunce, voda, zelenilo (vegetacija-hlorofil), život (životinjski), kamen (prirodni), pune se regenerativnim i spasonosnim vrednostima i stiču fizio-psiho-mitološke vrline.

b) kult tela, koji se prvo javlja u sportu, razvija se kroz dijetetiku, estetiku, ludičko;

c) delimični preokret gastronomskih procena u korist seoskih i »prirodnih« jela. Tako se kačamak, crni hleb, buter u grudvi pojavljuju na građanskom stolu, pečen krompir, meso na žaru od drveta, »prirodno« povrće, sladokusačko traženje vina, ulja, suhomesnatih proizvoda sa seljačkog imanja kao suprotnost industrijski obrađenim proizvodima, to sve odražava novo vrednovanje seoske jednostavnosti i prirodnog kvaliteta, koji više nisu prezreni u odnosu na suštastvenost i složene veštine visoke gastronomije. Ranijoj suprotnosti visoka gastronomija — seoska hrana, pretpostavlja se nova suprotnost visoka gastronomija i seoska gastronomija — industrijalizovana hrana.

d) delimični preokret dekorativnih vrednosti i nameštaja, u stanovanju u korist rustičnih vrednosti. Tako se u srcu gradskog stana nailazi na struju vaskrsavanja kamina i vatre, vidljivih greda-nosača tavanice, nameštaja koji sigurno (ili se bar tako misli) potiče sa sela (ormani, stolovi, komode, stolice itd.), seoskog kuhinjskog pribora ili onog koji na to liči itd.

e) rasprostranjena estetska rehabilitacija jedinstvenosti i izvornosti zanatskog proizvoda kao suprotnosti serijskom industrijskom proizvodu, a u užem krugu se razvija neo-paleolitska, neo-polinezijska, neo-arhaična umetnost (umetnost Sen-2ermen-de-Pre ili Grinič Vilidža).

Tako konzervacija i obnova spomenika, običaja, tradicija prošlosti čudnim preokretom postaju izraz modernizma, a ne više tradicionalizma, avangardizma, a ne zaostalosti.

Relativno uključivanje nove arhaičnosti

Uključenje prirode i arhe u gradsko stanovanje (vrtovi, parkovi, re-arhaizacija starih zgrada, naseljavanje gradske inteligencije i imućnih slojeva u stare četvrti), u potrošnju (seoska gastronomija i prirodni dijetetski proizvodi), u uređenje stanova (nameštaj, dekoracija) samo je delimično ili pre simbolično.

Nova arhaičnost traži utoljavanje svoje žeđi naročito izvan grada naizmeničnosti prirodnog i gradskog eko-sistema. Jedno rešenje je prigradski kompromis, a drugo naizmeničnost rada i godišnjih odmora.

Prigradski kompromis

U prigradskom kompromisu, čovek je u blizini središta rada, potrošnje, zadovoljstva gradskog života, ali koristi prirodne pogodnosti (vazduh, nebo, biljke, domaće

životinje, čak i živina). A ipak nije u Prirodi, arhe se svodi na uzgredne seoske delatnosti (vrtlarstvo, pecanje).

Eko-sistemska naizmeničnost?

Uporedo s prigradskim kompromisom, razvija se sve više sistem naizmeničnog života različite periodičnosti, koja može biti svakodnevna ili nedeljna (vikend) ili pak sezonska (letovanje).

Svakodnevna periodičnost, kad se uveče vraća u seosku kuću (meta-prigradsku, na selu, čak u »pravom« selu)[49] povlastica je izuzetno imućnih slojeva ili umetnika koji nemaju strogo određeno radno vreme u gradu.

Nedeljna periodičnost (vikend) rasprostranjena je u građanskim ili malograđanskim slojevima gradskog stanovništva.

Sezonska periodičnost (odmori i pogotovu godišnji odmori) rasprostranjena je u širokim slojevima gradskog stanovništva.

Dvostruki gradski — neo-arhaični život teži da *uspostavi ne kao alternativu već kao naizmeničnost, ne kao kompromis već kao komplementarnost to uključenje u oba ekosistema.* »Relaksaciju« nalazi izvan gradskog eko-sistema, a zaradu u ovom eko-sistemu. Taj život nalazi vrhunsko ispunjenje u naizmeničnosti dveju »kultura«, bolje reći dva kulta: kulta modernog gradskog života, njegovog intenziteta i sloboda i kulta seoskog života uz umirujuće prisustvo »fizisa« i »arhe«.

[49] Ima takvih »pravih« sela na 40—60 km. od Pariza, neverovatno očuvanog srednjovekovno-arhaičnog izgleda, naseljenih skoro isključivo umetnicima, intelektualcima, direktorima fabrika itd.

Uostalom, kao što smo videli, to se dvojstvo oseća, mada prigušeno i u samom srcu gradskog života (uz malo prirode, malo arhaičnog u stanovanju, hrani, dekoraciji, nameštaju), kao što je u srcu seoskog života obezbeđen minimum modernog gradskog života (vodovod, gas, električna struja, radio, televizija, frižider, auto itd.).

Razume se, za vreme seosko-prirodnog perioda vikenda a posebno za vreme odmora naročito će se razviti i produbiti težnja ka novoj arhaičnosti.

Nova arhaičnost je prvo razvila površne ili veštačke vidove, ali njihova semiotička funkcija hrani psihu: tako se za turiste prave dopadljivi i sladunjavi dekori — lažni srednjevekovni spomenici, seoske krčme gde starinski natpis najavljuje udarce topuzom, folklor po narudžbini, rakovi koji doplivavaju iz Poljske ili Australije i igraju lakrdijašku komediju nove arhaičnosti za ljude na godišnjem odmoru, srećne što se vraćaju u paleolit.

Na konkretnijoj semiotičkoj razini, letnji turisti *iz* gradova izazivaju oživljavanje starih zanata (drvo, gvožđe, tekstil, hrana), a nove gradske zanatlije smeštaju svoje nove srednjevekovne radionice u čuvene turističke centre (Sen-Pol-de-Vans, Le Bo, Sen-Trope).

Od šezdesetih godina, neo-arhaična težnja se produbljuje i sve tešnje povezuje potrebu za prirodom sa potrebom za kulturom. Ovde reč kultura treba shvatiti u generativnom smislu načela organizacije ličnog života. Prva primetna veza pojavljuje se u klubovima za odmor, čiji je istaknuti prototip Klub Mediterane: ovi klubovi se ne ograničavaju na to da zagnjure turiste u prirodne elemente — sunce, nebo, more — oni organizuju društva, bratstva, zajednice iz kojih su prognane hijerarhije, loše strane i prinude društvenog života, uključu-

jući i novac (pod uslovom da se za to plati : tu vlada nov rusoovski zakon prirode, nov plemenski život Tako v°dimo da izronjavaju u prvoj fazi, gde jos nema dovođenja u pitanje, konkretne utopije, pravi društveno-prirodni zatvoreni i (privremeno) potpuni eko-sisterm, koji predstavljaju idealnu sliku meta-gradskog života, čak meta-društva, istovremeno i slobodnog i zasnovanog na zajedništvu. Već postoji začetak nove ekologije i nove kulture, ali uključenih u načelo naizmenicnosti kao nagrade i naknade za svakodnevni »otuđeni« život.

3. EKOLOŠKA SVEST

Od nove arhaičnosti do ekologizma

Ako se danas razmotri deo istorijske evolucije koja počinje pedesetih godina, vidi se izbijanje i razvoj, putem kvalitativnih skokova, sve bogatijih oblika jedne težnje (ili protiv-težnje), prvo neo-nudističke, higijenske, letovališne, estetske, koja sve korenitije postaje kulturna i ekološka. Ovaj je razvojni put u vezi ne samo s tehnološkim, ekonomskim i društvenim razvojem već i *(samim tim)* sa eko-sistemskim razvojem.

Ova je težnja potekla od načela naizmeničnosti (sa godišnjim-odmorima) i dovela do alternative (drugačijeg života u slučaju protiv-kulture, drugačijeg razvitka u ekološkoj ravni). Pošavši od periferije, došla je do središta socio-urbanog eko-sistema i čak se ovde-onde postavila u radikalnom vidu; potekla od socijalno integrisanih krugova, postala je opoziciona snaga ili oblik poricanja.

Krajem šezdesetih godina ekološki elemenat i kulturni elemenat pojaviće se, ali ne više na godišnje-odmorskoj periferiji i u zatvorenom mikro-svetu, već u srcu socio-urbanog eko-sistema i to kao opšti i korenit

problem. Prvo se javljaju kao događaji, jedan kao naglo upozorenje na uništavanje Prirode (ekološko upozorenje), drugi kao iznenadan potres koji dovodi u pitanje norme i načela društvenog života: anti-kulturni potres. Preko tih događaja — breša javljaju se nove protiv-težnje koje su ne samo vezane za novu arhaičnost već joj daju i novu snagu i širinu: ekološka tendencija, koja dovodi u pitanje gradsko-socijalni eko-sistem, i protiv-kulturna tendencija koja dovodi u pitanje samo organizaciju pojedinačnog i kolektivnog života i koja je, mada se prvobitno odnosila na generativnu mogućnost društva, usmerena na eko-sistemski odnos pošto se tiče fenomena svakodnevnog života.

Od ekološkog upozorenja do svesti o ekosistemu

Ekološka svest je istorijski sasvim nov način postavljanja problema *nezdravog, štetnog, zagađenosti* koji su se dosad smatrali ekscentričnim[50] u odnosu na »prave* političke teme. Ova težnja postaje opšti politički plan koji ispituje *organizaciju* jednog društva, jer kritikuje i odbacuje kako osnove zapadnog humanizma tako i načela rasta i razvoja, koji vuku napred tehnokratsku civilizaciju.

Dok su se do polovine ovog veka ekološke štetnosti u gradskoj sredini izražavale recima kao što je *nezdravo* i obeležavale kao ostrvca koja treba ukloniti, tokom velikog tehno-privrednog razvoja pedesetih i šezdesetih godina postajalo je sve očiglednije da taj razvitak pove-

[50] Oni koji su u prilici da određuju šta su »pravi« politički problemi i dalje smatraju da je ekološko upozorenje »ekscentrično«.

ćava i umnožava gradsku zatrovanost. Ali je istovremeno izgledalo da politika opšte higijene i društvene profilakse može da dâ tehnička rešenja koja će smanjiti zagađenost ispod patološke granice. Ekološko upozorenje znači pravi kvalitativni skok, bar na razini sticanja svesti. Ono se ne ograničava da ukaže na iste probleme u okvirima *štetnosti* i *zagađenja,* ono vidi smrtnu pretnju tamo gde se strahovalo samo od širenja, ono ne smatra zagađenje i štetnost uzgrednim proizvodima razvitka već kobnim posledicama, ono u krajnjoj liniji ne vidi tehno-privredni razvitak ka napretku i blagostanju već *ubris* i pretnju zagađenja pra-izvora života i upropašćivanje samog života. U tim okolnostima, rešenja ne mogu biti tehnološka već pretpostavljaju opštu restrukturaciju sistema i to ne samo gradskog već čitave civilizacije.

Nije samo gradska sredina ugrožena već je čitava prirodna sredina, planetarni eko-sistem ugrožen industrijskim isparenjima i otpadnim izlivima, izduvnim gasovima motora, agrohemijskim sredstvima. Nije u pitanju samo pokolj životinjskog sveta koji preti da opustoši zemlju, već je u pitanju i uništavanje planktona i hlorofila, ekološki problem, dakle, daleko prevazilazi socio-urbani eko-sistem i postaje problem društvenog sistema i njegove osnovne organizacije.

Pojam ekosistema i ekološka svest

U izvesnom smislu, pojam eko-aistema upućuje na ono što su već označavale dobro poznate reci *sredina, okolina, priroda,* ali on prvoj dodaje složenost, drugu jasnije određuje, a trećoj oduzima mističnost, da ne kažemo euforiju. Pojam sredine, vrlo siromašan, upućuje

samo na fizičku prirodu i mehaničke sile, pojam okoline je bolji u smislu u kojem podrazumeva placentarno obavijanje, ali je neodređen, pojam prirode nas upućuje na materično biće, izvor života i sam živ, ovaj je pojam poetski dubok, ali naučno još nedovoljan, a sva tri pojma zaboravljaju najznačajnije svojstvo sredine, okoline, prirode: njihovu samo-organizaciju. Zato treba dati bogatiji i tačniji izraz, *ekosistem.*

Dve osnovne odlike određuju eko-sistem:

1) Skup pojava u okviru datog ekološkog kruga predstavlja sa svojim međusobnim delovanjem sistem originalnog tipa: eko-sistem.

2) Svaki organizam (otvoreni sistem) prisno je vezan sa eko-sistemom u osnovnom odnosu zavisnosti/nezavisnosti, gde nezavisnost raste istovremeno sa zavisnošću.

Ljudska samostalnost i sloboda ovde ne znače emancipaciju u odnosu na društvenu sredinu, čije bi proučavanje trebalo onda zapostaviti, već skup naraslih zavisnosti koje se međutim nikako ne izražavaju na osnovu spoljne predodređenosti i jednosmerne uzročnosti. Da dodamo takođe da neznanje eko-sistemske dijalektike (nezavisnost-zavisnost) predstavlja osnovni nedostatak ne samo zapadne ideologije još od Dekarta, koji je uvek smatrao »sredinu« za svet predmeta prepušten moći i korišćenju ljudi — subjekata (bilo da se svojstvo subjekta ograničava na povlašćenu klasu zapadnog belog čovečanstva ili da je prošireno, kao kod Marksa, na celinu ljudskog roda), već i tehničke i naučne misli našeg doba. Tek su ozbiljni skorašnji poremećaji, koji su se odrazili na društveni i prirodni eko-sistem i ugrozili jedinstvenost, pa čak i ljudski život, doveli do prvih klica ekološke svesti, to jest svesti o našoj zavisnosti od eko-sistema.

Povodom prve tačke, to jest samog pojma eko-sistema, treba dati još neka objašnjenja.

U »prirodnom« krugu, bujanje života bez reda prikriva i proizvodi spontanu organizaciju koja u stvari jeste sam eko-sistem.

Uspostavljaju se i ponavljaju ravnoteže između stope prirasta i smrtnosti. Manje ili više promenljive prinude i pravilnosti proizilaze iz međusobnog delovanja. Udruživanja, simbioze, parazitstvo uzajamno se dopunjavaju. Odnosi proždiranja između životinja i biljaka i između životinjskih vrsta istovremeno obrazuju hijerarhije i uzajamno se dopunjavaju (pojedeni je dopuna onoga koji ga je pojeo) i suprotstavljaju. U tom smislu red koji se stvara predočava sistemska svojstva kombinacija, hijerarhije, regulisanja, pravilnosti, prinuda, komplementarnosti i suprotnosti. Ali ovaj je sistem vrle izuzetan: njegova je ravnoteža krhka i neka nevažna izmena jednog od elemenata može da je poremeti; njegovo načelo reda ne ishodi iz organizacionog središta već je plod mirijada međusobnih delovanja. Da dodamo da svaki »krug« ulazi u širi eko-sistem, čiji je elemenat, i tako od integracije do integracije dolazi se do opšteg eko-sistema — planete Zemlje. I tako se pojam eko-sistema kao i pojam sistema istovremeno može uključit' u opštu sistemologiju i odrediti zavisno od razmere i razine posmatranja i proučavanja.

Kad društvo potiskuje, manje ili više, prirodni eko-sistem, ono sa gradskom civilizacijom stvara »novu sredinu«, to jest novi eko-sistem ili tačnije jedan eko-sistem (socio-urbani) u okviru drugog eko-sistema (prirodnog). Jasno se vidi da se pojam društvenog eko-sistema može lako i korisno brkati sa pojmom gradske sredine, ako se ovaj shvati u svom bogatom smislu. Ovaj socio-urbani eko-sistem nije ništa drugo do moderno društvo posma-

trano s ekološkog gledišta, to jest s gledišta pojedinaca, grupa, institucija itd. koji se nalaze u njegovim okvirima u odnosu otvorenog sistema prema eko-sistemu. A što je društvo razvijenije, to jest što je veći broj, mesto, uloga artefacts, predmeta, proizvoda industrije i za industriju, to je veća »tehnička priroda« društvenog eko-sistema.

Rekavši ovo, u kojem se smislu može sagledati socio--urbana sredina kao eko-sistem? U smislu sveukupnosti odnosa i međusobnih delovanja u okviru jedne ekološke jedinice prepoznatljive kao »krug«: gradsko naselje.

Naselje, kad pređe izvesnu granicu količine i gustine stanovništva, postaje mesto gde deluju privredne organizacije i političke, društvene, kulturne ustanove, artefacts, mašine i mnogobrojni proizvodi, socijalne skupine i pojedinci. Ta brojnost raznorodnih sistema u međusobnim odnosima, koji isprepletano deluju jedni na druge, daje naselju odlike grada i odlike eko-sistema.

Socio-urbani eko-sistem obuhvata i elemente i žive sisteme prirodne sredine: klimu, atmosferu, ono što je pod zemljom, mikroorganizme, biljke, životinje, on crpe energiju iz prirodnog eko-sistema (uključujući i ugalj, gas, vodu, benzin). Većina tih elemenata i namirnica za njega su od životne važnosti. Oni potvrđuju ekološku prirodu gradske sredine, njegovu neizbežnu zavisnost od prirode i povećavaju njegovu sistemsku složenost

Tako je socio-urbani eko-sistem skupina celina koje čine ne samo čisto gradski fenomeni, već i celina društvenih i bio-geo-klimatskih fenomena vezanih za to mesto.

To je sistem pošto ima osobine reda, pravilnosti, razlikovanja, dopunjavanja itd. Pre bismo ga mogli smatrati sistemom nego eko-sistemom kad bi postojalo jedno integrišuće središte koje bi sve držalo pod nadzorom. Ali u stvari, *Polis* (nacionalni ili gradski) kontroliše samo neke vidove i stanja. Postoje brojna središta kontrole, neka u samom naselju, druga izvan (država, opština, velika nacionalna ili internacionalna preduzeća, političke partije itd.) i ta središta se istovremeno dopunjavaju i suprotstavljaju. Gradska sredina je mikrokosmos sistema koji je trancendiraju i razvijaju svoje ogranke u njoj, a makrokosmos sistema koji od nje zavise. Njena celina se sastoji od tkiva koja takođe zavise od drugih celina. Potpada pod više instanci, ali nijedna ne može da je kontroliše u potpunosti, kao što ni ona ne može nijednu u potpunosti da kontroliše. *I zato štv je mesto svih tih međusobnih delovanja, ali i mesto gde se usled tih međusobnih delovanja odigravaju fenomeni sistemske vrste, ona je eko-sistem.*

Gradska sredina je eko-sistem i s tačke gledišta svakog od sistema koje obuhvata, bio to pojedinac, skupina, preduzeće, ustanova. Svaki od tih sistema nalazi se u odnosu otvorenog sistema prema eko-sistemu, to jest U odnosu nezavisnosti-zavisnosti iz kojeg uzima elemente i hranu za preživljavanje i razvoj. U eko-sistemskim prinudama može da nađe elemente reda, sigurnosti koji mu daju mogućnost organizovanja sopstvene samostalnosti, može da nađe u raznovrsnosti i složenosti eko-sistema tehničke mogućnosti, predmete koji mu dozvoljavaju postizanje vrlo različitih ciljeva i postavljanje novih ciljeva, jednom reči da održava i razvija svoju slo ženost. Može u eko-sistemskim neizvesnostima da nađe svoju sreću, rizik, slobodu.

Socio-urbani eko-sistem predstavlja veći stepen reda od prirodnog eko-sistema u onom smislu u kojem ga različita središta uključivanja manje ili više kontrolišu (država, *Polis)* i u smislu delovanja ustanova prinude u

vidu zakona i pravila. Ali je i nered veći jer su ponašanja ljudskih jedinki mnogo manje stereotipna i programirana od ponašanja bioloških prirodnih sistema, a preplitanje inter-sistemskog međusobnog delovanja dostiže izvanrednu složenost.

Odnos red-nered je nerazlučiv. Red, apsolutna prinuda, nije ništa drugo do krutost fizičkih zakona, apsolutni nered nije ništa drugo do entropijsko raspadanje sistema. I jedan i drugi znače smrt. Ali odnos red-nered nije ni postojan ni jednoobrazan, on se koleba, menja između dva pola: na jednom polu, ograničenja teže da postanu obaveza i prinuda, smanjuju složenost, pogo duju duhu stada više no individualnosti, kao što narn *Metropolis* Frica Langa i 1984. Orvela to predočavaju, prvo delo u oblasti fizičke prinude, a drugo u oblasti psihičke; na drugom polu, neizvesnosti teže da se pretvore u nemire, opasnosti, kao u »gradovima bezakonja« iz vestern filmova.

Pojedinac i eko-sistem: zavisnost od *nezavisnosti*

Društveni čovek nije biće koje pasivno prima uticaj sredine niti biće behavioral koje na podsticaj odgovara određenim odgovorom. Sto ne znači da je on aktivni činilac koji manipuliše pasivnim predmetima, niti činilac određen samo svojim genetskim i kulturnim nasleđem. Eko-sistemski odnos nezavisnosti-zavisnosti mora se shvatiti kao antropo-psiho-socijalna osnova bitnog značaja. Jasno je da ponašanje čoveka u društvu biva nerazumljivo ako se zaboravi spoj genetske informacije i kulturne informacije, ali ono ostaje nerazumljivo i ako se zaboravi informacija koja potiče od pojavnih iskustava, to jest iz eko-sistema gde se ostvaruju mogućnosti i gde

svako u sebi nosi deo eko-sistema ne samo crpeći materiju i energiju već i sakupljajući informacije. Ljudski duh svojim sposobnostima saznavanja i pamćenja, svojom idejno-graditeljskom građom mozga spaja u sebi i svojstva reda — organizacije i slučajnosti okoline i u tom smislu on je »ogledalo« eko-sistema.

Može da se učini, u izvesnom smislu, da je okolina ogroman sistem znakova i u neku ruku neki govor koji učimo da čitamo. Zaista, za (čulnog) perceptora sve, predmeti, pojave, događaji okoline, predstavlja kvazi-odašiljače informacija koje perceptor-primalac hvata, odabira, odvajajući buku od informacije, dešifruje i uobličava u govor. Ali taj govor nije već ispisan u eko-sistemu: eko-sistem nije jezik, mada jeste semiotički svet: govor se rađa iz saradnje, iz spajanja eko-sistema i primaoca.

Vrlo je širok eko-sistemski odnos: taj odnos ide od metaboličkog do saznajnog, a spaja opažajni i psihološki odnos; psihološki odnos je širi od saznajnog; kao što su ljudi u prastaro vreme na okolinu prenosili svoje moći uobrazilje te su se ove sile uobličavale u mitove i bogove, tako moderni čovek na svoju socio-urbano-tehničku okolinu prenosi mitologiju kojoj ćemo se još dugo čuditi.

Sve ovo nam pokazuje da je čovek mnogo zavisniji i nezavisniji od okoline no što bi se pomislilo: ili tačnije, njegova je nezavisnost vezana koliko i njegova zavisnost za eko-sistemski odnos. Tako eko-sistem utiče na brojne dimenzije ličnosti: od bio-opažajnih do psiho-mitoloških. Eko-sistem nije samo imanentno prisustvo u pojavnom iskustvu, on znači prisustvo *ko-organizatora* u auto-organizaciji ličnosti (koja zavisi i od genetsko-kulturne informacije). Samim tim, *zavisnost same nezavisnosti mora*

da postane *izuzetno dostignuće nove ekološke nauke, dok* se *raniji pravolinijski i jednosmerni determinizam raspršuje pred otkrićem relativne nezavisnosti same zavisnosti (unutrašnji determinizam i aleatorni odgovor organizma).* Ako pravolinijski jednosmerni determinizam nestane, pojaviće se mogućnost da se naučno shvati organizacija autonomnosti: koja se ne dà zamisliti izvan interferencijalnih odnosa sa eko-sistemom.

Od »Džingis-kana sunčanog predgrađa« do »pastira nukleoproteina«

Ekološka svest je dakle:

— svest da je okolina eko-sistem, to jest živa samo-organizovana (spontana) celina;

— svest o zavisnosti naše nezavisnosti, to jest o osnovnoj vezi s eko-sistemom, koja nas navodi da odbacimo naše viđenje sveta-predmeta i čoveka-ostrva.

Ova svest dakle dovodi ozbiljno u pitanje sâmo usmerenje zapadne civilizacije, koja je svoju pobedu ostvarila na osnovu tri načela organizacije koja danas postaju načela njene propasti: kartezijansko razdvajanje čoveka-subjekta u svetu predmeta kojima se rukuje (osnova modernog humanizma); nauka shvaćena kao objektivno saznanje bez potrebe da se zna njen smisao i njen cilj, te ona samim tim postaje oruđe moći i sile; najzad građansko, a potom i marksističko shvatanje čoveka kao konkvistadora prirode, koji se najzad pretvara u Džingis Kana sunčanog predgrađa.

Ekološka struja se bori protiv zapadne ideologije čoveka izdvojene jedinke, zatvorene monade u svemiru, protiv koje je romantizam umeo da ustane samo poetski a naučnost samo mehanički pretvarajući i čoveka u stvar.

Kapitalizam i marksizam su nastavili da uzdižu »pobedu čoveka nad prirodom« kao da je unakažívanje prirode najuzvišenija epopeja i podvig. Ova ideologija Kortesa i Pizara eko-sistema u stvari vodi samouhistvu, pobeđena priroda znači samo-uništenje čoveka.

Ekološka svest osvetijava i skriveno lice nauke na svoj način. Nije reč o devalviranju nauke. Treba najzad videti i ono drugo, mračno lice nauke. Sve što čini osnov čudesne veličine nauke, njenu snagu istine, ima i svoje naličje. Nauka istovremeno doprinosi ekološkoj i antropološkoj katastrofi jer, kao i tehnika, rasparčava probleme i postala je čisto oruđe. Atomski naučnici su prvi razbijeni u atome, nemoćni i užasnuti sopstvenom nemoći. Problem nauke treba najzad ne da se ponovo razmotri već da se o njemu misli zavisno od razvitka.

Kriza ***rasta*** *i* ***razvitka***

Ekološka svest skida veo sa unutrašnje korenite protivrečnosti koja leži u srži vulgate o razvitku. Rast je u tom mitu shvaćen ne samo kao proizvođač već i kao unutrašnji regulator razvitka, te je svojim osobinama trebalo da resi osnovne istorijske probleme čovečanstva, da smanji, a potom i otkloni sukobe, suprotnosti, da u svom proizvođačko-regulativnom kretanju ostvari skladno društvo.

Najzad, i pre svega, ekološka svest otkriva da sadašnji industrijski razvoj može da bude poguban ako nastavi svoju eksponencijalnu trku, to jest trku u beskonačnost, odnosno u smrt. Zaista, taj razvoj teži razaranju eko-sistema bezumnim korišćenjem, ubija ga ubrizgavanjem otrova u žive izvore kao što su voda, vazduh, zemlja.

Dakle, s obzirom na eko-sistemski odnos zavisnosti — nezavisnosti, taj rast vodi samouništenju civilizacije uništavanjem eko-sistema.

Eksponencijalni rast ne znači isključivo da će se rezerve smanjiti zavisno od ubrzavanja rasta, on pre svega znači da je rast nekontrolisana pojava. Otuda potreba da se preokrene viđenje stvari, jer je industrijski rast dosad smatran osnovom reda i regulisanja modernog društva. Rast mora da bude, naprotiv, sagledan kao izraz nereda, zahuktalih snaga koje nisu samo stvaralačke već i rušilačke.

Putovanje ka smrti je započelo. Jedno je upozorenje došlo od Frojda, još pre Hitlera: civilizacija pruža uz lagodnost i nelagodnost jer se libidinalne sile, koje ona potiskuje, eksplozivno gomilaju. Drugo upozorenje dala je Hirošima i ono se nastavlja skoro nečujno tik-tak-om malih galskih Miriroa. Treće upozorenje je došlo od demografske opomene, od Sovija do Erliha, kada je eksponencijalni rast stanovništva otkriven čak i pre rasta industrije, a ovaj poslednji je četvrta opomena, ekološka opomena.

Sad treba da shvatimo da su svi mehanizmi povezani jedan s drugim u istom džinovskom mehanizmu smrti: kriza civilizacije, trka u naoružanju i rasprostranjenost nuklearnog oružja, demografska eksplozija, industrijski rast. Ponekad sve to liči na čudovišan čir kao u Vijetnamu. Udruženi likovi doktora Falamora, velikog Kormilara, kopilana Oca naroda ne treba da nas navedu da zaboravimo da su oni i oruđa bezimene sile koja se tamo razbesnela, ali koja svuda nastupa. Mišel Ser je to pokazao u izvanrednom članku »Tanatokratija«, objavljenom u martovskom broju 1972. časopisa »Critique«. Naoružanje, serijska industrija, nauka sve se to udružilo u trouglu smrti. To znači oslobađanje nečuvenih energetskih snaga vođenih snagom profita i koristi, ali i u korist sile.

Ekološka *svest između tehnologije i »marksizma — isterivača đavola«*

Tek što se ekološka svest rodila, a već joj prête velike opasnosti. Pre svega, opasnost da se sve svede na strogo ekološki problem, dok je u njenoj bitnoj prirodi da spaja stvarnosti koje se dopunjuju, ali i suprotstavljaju, i koje postavljaju užasno složene probleme, to jest dvoznačno: opasnost od ekološke izlapelosti koja će sve da zabašuri gurajući sve u zelenilo. Ali postoji i opasnost da se ekološki problem svede ili čak razvodni u samo tehničke elemente ili u konvencionalne i obredne šablone revolucionarnog spasa.

Tehnološko — to jest tehnokratsko — svođenje je već u toku. Propadanje eko-sistema svodi se na pitanje zagađenja. Svako se zagađenje zaista može izdvojiti i za njega se može naći tehnički lek: ovde izduvni gasovi motora i dim fabrika, tako hemijski otpaci ili reforma insekticida. Ali samim tim se prikriva opšti problem, a ovaj nije problem đubreta već opšte organizacije društva, odnosa čovek—priroda, industrijske budućnosti. Tehnologija sigurno može da začepi pukotine, ali *nije u stanju da o sistemu misli na nov način.* A tehnika, delimičan lek, takođe *je jedan vid zla,* jer uništava opšti smisao problema i ne raspolaže sopstvenom kontrolom.

Pojam »nulti rast« doprineo je svakako da se globalno postavi problem industrije u celini, potrošnje, valjanosti života, podrazumevajući problem reorgani-

zacije društva. Ali i ovaj pojam je opterećen tehnokratskom redukcijom: daje prvenstvo tehnološko-ekonomicističkim vidovima. Predlaže mit o ravnoteži ljudskom rodu koji je po prirodi neuravnotežen i čije kretanje ne može biti povratno. Pre no što se bude odlučilo o zaustavljanju rasta, trebalo bi prvo uključiti taj pojam u pojam *razvoja* i pre svega ovom pojmu razvoja ne bi trebalo davati samo ekonomski smisao. Usporavanje rasta ima smisla samo pod uslovom da se jasno objasni potreba ubrzanja, proširenja, preobražaja i mene razvoja. Može se kočiti samo ono što umemo da ubrzamo.

Pojam sveukupnog i višedimenzionalnog razvoja čoveka pretpostavlja dakle koreniti preobražaj društvenog poretka. Ali ovde nailazimo na drugi redukcionizam, takozvanog ortodoksnog marksizma, zvaničnih marksizama, koji kao zatvoreni sistemi nastupaju konzervativno, a ekologizam uzimaju samo u malim količinama u strahu da ne poremete doktrinu. I na kraju nailazimo na marksizam koji služi isterivanju đavola i liči na molitveni mlin: kao što se, kad se priđe tibetantskom kaluđeru začuje otegnuta litanija mlina molitvi, isto tako, kad se priđe mekim marksistima, uvek se čuje ista pesma koja sve prečišćava, bilo da je reč o prirodi, o ženi, o poeziji ili o ljubavi: klasna borba, *kapitalizam, socijalizam.* A ako im zasmetate i iz vas isteruju đavola: agent *buržoazije, revizionizam, tuđi uticaji.*

Međutim, i u okviru marksizma, kao i na drugoj strani, od 1967. došlo je do vrlo važnog sticanja svesti. Javlja se shvatanje da revolucija ne znači obavezno obaranje kapitalizma i likvidaciju buržoazije, jer društvena mašina obnavlja, ponovo proizvodi novu, vladajuću klasu, nove strukture pritiska. Počinje da se shvata da u korenu pojavne strukture društva postoje generativne strukture koje upravljaju kako organizovanjem društva

tako i organizovanjem života. Tu i leži duboki smisao reči, inače često mitologizirane, *kulturna* revolucija, i na istoku i na zapadu. U tome je najzad i duboki smisao dovođenja škole u pitanje. U tome je i duboki smisao dovođenja u pitanje tehnike i nauke.

Smrt, u tom smislu, kao što je rekao Ser, nije teorijska, već se neposredno dâ ekstrapolirati iz procesa u toku. Smrt je statistički verovatna, ali znamo i to da su svi stvaralački događaji u evoluciji bili statistički neverovatni.

Iz tog ugla treba da posmatramo apokaliptičke opomene, koje su prvo dali pesnici, sanjalice, hipici, a danas ih preuzeli naučnici kao što je ekipa Midous iz MIT-a. Računi su možda pojedinačno pogrešni, podaci nedovoljni, i tehnički se može reći: kad se svaki problem izdvoji, nema problema koji nije tehnički. Ali kao što oko žabe, čak i kad se žaba naduje kao vo, ne vidi oblik stvari u kretanju koje hvata njena rožnjača, tako ni današnji tehnokrat ne vidi opšti oblik koji se obrazuje i raspada. Apokalipsa možda nije u pravu, zato što postoji i neverovatnoća. Ali onda će u tom smislu ipak biti u pravu, jer je pripremila *neverovatnoću.*

O čemu je reč? Da navedemo opet misao Mišel3 Sera: »Treba savladati *veštinu, a ne prirodu«.* Treba započeti novu borbu za očovečenje. Vrlo tešku borbu, jer je ta borba izvan starih alternativa. Kad je Marks stupio na scenu, velike su alternative bile republika--monarhija, buržoazija-aristokratija, a prodor ideja komunizma i proletarijata izgledao je smešan i bestidan. Tako je i danas, kao i u Marksovo doba, veći problem obrazovanje nove nauke i nove teorije nego uklapanje novih elemenata u staru teoriju. Problem je u korenitom preobražaju. Sama reč revolucija postala je suviše

slaba, izlizana, jednodimenzionalna. U praskozorje trećeg milenijuma treba shvatiti da su revolucija, razvoj, pronalazak, preživljavanje, život i smrt nerazlučivo vezani.

Zaključak

Ekološka struja (još?) nema jasno ocrtan lik, javlja se u dvoznačnim vidovima, njeno kretanje zavisi od raznovrsnih i raznolikih pobuda. Tako postoji kolebljivost i lutanje od neo-naturizma do neo-ekologizma, od neo-arhaičnosti do neo-kulture. Ta protiv-tendencija je istovremeno i korekcija i tendencija. U stvari, u njoj ima svojstava *negativnog feed-back* koji pokušava da uravnoteži sistem, sprečavajući ga da se suviše odvoji od eko-sistema (neo-naturizam), ili ga preterano koristi (neo-ekologizam), a ima u njoj i svojstava *pozitivnog feed-back,* to jest razvijanja nove težnje, koja želi da destruktuira i restruktuira celinu moderne industrijske, građanske, gradske organizacije. Postoji zaista mogućnost kako korektivne integracije (delimičnim prihvatanjem — rekuperacijom) ekološke težnje i kulturne težnje u okviru hegemonisticke tendencije, tako i preokreta, revolucionarnog ili reakcionarnog, te hegemonisticke tendencije. Isto tako, i opet kao mogućnost, jasno se vidi da se novi pokret, kao nekad ruso-ovski i romantičarski, dvoumi, pa čak i čepa između mitske čežnje za *arhe* i revolucionarnog traženja novog života i društva, između ta dva pola postoji i jedna evolucionističko-reformatorska mogućnost.

V

ZAKLJUČAK

1. SADAŠNJA KRIZA

Ovaj rad, ovo proučavanje duha vremena od samih početaka, još od pre petnaestak godina, uvek je opsedala ideja o krizi, dok u zvaničnoj sociologiji, političkoj ideologiji, misli o budućnosti nije bilo ni traga ovoj ideji.

Izraz kriza, prvo šupalj i neodređen, na početku je spadao koliko u sitno proročanstvo toliko i u predviđanje i dijagnozu. Tokom istraživanja trebalo je ispitati reč kriza, obraditi je (postaviti osnove »krizologije«) i samim tim lančano preispitati sociološku teoriju. Ovde će čitalac naći samo pokazatelje i naznake sazrevanja ovog teorijskog rada, koji će biti predmet drugog delà *(Metod)* još u pripremi.

Uz to, što je pitanje prirode same krize, najavljena ili otkrivene, bivalo aktuelnije, to se javljala i potreba za većim određenjem: kriza čega? U početku sam govorio »kriza građanskog života«, »kriza građanskog individualizma«. Avetinjska ideja krize lutala je između okrepljujuće ideje krize razvitka i visokoparne ideje krize civilizacije. Pokušavala je da se otelotvori u ideju

kulturne krize, ali na nesreću, kultura je i sama bila bezobličan i bestelesan pojam.

Da bi se kriza razumela, trebalo je korenitije i iznova formulisati sociološke teorije, shvatiti društvo u dva vida, generativnom vidu (što obuhvata njegovu »informaciju« to jest znanje, njegova pravila, njegove norme, njegove »programe«) i pojavnom vidu (koji obuhvata njegovu konkretnu organizaciju *hic et nunc,* njegovu praksu, njegov život u datoj okolini). U tom smislu, kultura se javlja kao generativna celina neophodna za stalnu auto-reprodukciju društva i ta kultura mora i sama da se auto-reprodukuje u svakom pojedincu, u svakoj generaciji, da bi se sama nastavila i time nastavila i pojavnu organizaciju društva.

Od tada nam je bilo moguće da bolje zamislimo u svoj širini i korenitosti krizu koja je dotada bila i u praobliku i neuhvatljiva.

Bilo je u stvari shvatljivo da kriza koja pogađa omladinu pogađa samim tim proces reprodukcije vrednosti društva, da kriza koja pogađa inteligenciju pogađa i sam proces stvaranja ideja, ideologija i mitova nerazdvojnih od društvene stvarnosti.

Istovremeno nas je ekološka kriza upućivala na ono što je najkonkretnije pojavno u jednom društvu: na odnos sa okolinom i to ne samo prirodnom već i društvenom (grad, tehnička okolina) na njenu homeostaziju, to jest regulisanje koje održava njenu složenost.

Ono što mi je sve jače padalo u oči bila je činjenica da je kriza skrivena u samoj srži društvene generativnosti (kulture) i u srcu društvene prakse, mogla se dakle smatrati društvenom krizom izuzetne dubine i ozbiljnosti. Ova kriza bila je tim značajnija pošto je nastala u punom ekonomskom »razvitku«.

Ovakvo bi društvo svakako moglo da nastavi kako-tako u polu-fosilizaciji i polu-raspadanju ukoliko ne bi naišli suviše jaki spoljni i unutrašnji potresi. Moglo bi se u načelu i korenito reformisati. Moglo bi se sigurno i revolucionisati. (Ali bi bili neophodni i veliki napredak i vrlo veliki preobražaji u revolucionarnoj svesti).

Tako je sad sudbina našeg društva prepuštena slučaju.

Ekonomska kriza 1974. doneće nove nepredviđene momente. Neću da kažem da je ta kriza samo konjukturna, ona je konjukturna i strukturalna, ali upućuje na krizu kapitalizma na razini njegove međunarodne organizacije i dezorganizacije. Ne treba isključiti mogućnost da ova kriza ublaži krizu društva o kojoj govorim, ublažavajući neke probleme koje postavlja ekonomski rast i odnos prema radu. Lako je moguće, takođe, da susretanje ovih dveju kriza pojača i jednu i drugu i pretvori ih u jednu i istu krizu. Ali važno je da kriza društva, koja je dugo bila zaklonjena ekonomskim napretkom, danas više nije skrivena ekonomskom krizom. Sad je važno da je bolje shvatimo, to jest da se pripremimo.

2. BUDUĆNOST

Usred šeste decenije dolazi do promene dekora i kulturnog diskursa. Od 70. do 75. nove teme postaju učesnici i partneri u društvenim i političkim događajima. Može se predvideti da će se nastaviti raspadanje kulturnog sistema koji je bio hegemonijski i integrišući, da će se razviti »reformatorska« evolucija, da će se opet pojaviti ostrvca, trenuci, pokušaji kulturne revolucije. Ali dubini vremenske perspektive, vidik je neizvestan. Ovi procesi mogu ne samo da se preokrenu, poremete, potpadnu pod drugi uticaj, već mogu i da budu zaustavljeni, raspušteni, uništeni. »Krizni« sklop kulturnih prilika zaista obeležava političku, društvenu i privrednu budućnost zapadnih društava, a i sama budućnost je neizvesna i ta je neizvesnost sve veća. Neizvesnost raste sve više ukoliko je budućnost zapadnih društava u sve većoj zavisnosti od situacije u svetu, od budućnosti cele planete, kojoj je takođe svojstvena neizvesnost. Tako se kulturni problemi sve manje mogu razdvojiti od društveno-političkih, a problemi zapada sve manje od problema čitavog sveta. Kulturne neizvesnosti ulaze u okvire društvenih, političkih, svetskih neizvesnosti koje ih uvećavaju i čijem uvećavanju one doprinose.

U tim uslovima, ovde nema mesta za predviđanje koje prodaje sadašnjost, ugojenu hormonima, pod imenom budućnosti. Ali ima mesta za ispitivanje budućnosti. Kriziologija, onakva kako je mi shvatamo, ne ostavlja nas bez oružja u tom suočavanju sa neizvesnošću — primorava nas da razmislimo o skretanjima, tendencijama negativnim i pozitivnim feed-back, postojećim mogućnostima naprednog i/ili nazadnog.

Ovakvo ispitivanje zahteva klinički i teorijski napor takve širine da bi bilo potrebno novo delo (možda će ga i biti). Ovde ću se ograničiti na iznošenje dveju ideja: jedna se odnosi na našu zapadnu budućnost i tiče se *Modernog srednjeg veka,* a druga na svetsku budućnost i to je ideja o *gvozdenom dobu sveta.*

Ideja modernog srednjeg veka javila nam se u studiji o »Nemiri u Orleanu« (1969) i to u ovom smislu: ne vode li sami putevi modernog ka novom srednjem veku? Mi ovo naše moderno društvo u razvoju ne shvatamo kao društvo sa zaostalim tragovima arhaičnog, već kao društvo koje podstiče novu arhaičnost, ne kao društvo koje isteruje mitove racionalnošću, već koje izaziva nove mitove i nove iracionalnosti, ne kao društvo koje odlučno prevazilazi probleme i krize čovečanstva, već kao ono koje izaziva nove probleme i nove krize. Slučaj u Orleanu nije pobuda ili posledica srednjeg veka u modernom svetu, to je vid modernog srednjeg veka (str. 108).

A ovo tvrđenje može se zasnovati na ideji da se danas odigrava raspadanje, zakržljavanje, fosilizacija, čak truljenje jednog sveta koji ne uspeva da umre i sveta koji ne uspeva da se rodi, otuda hibridno, dvoznačno, neizvesno, neodređeno stanje, mešovito stanje koje se može nazvati srednjim vekom u tom prelaznom smislu. U tom smislu je moderni srednji vek već započeo

i kao i svakom novom istorijskom razdoblju ne može mu se tačno odrediti datum početka.

Ovu ideju novog srednjeg veka različito su izučavali Furio Kolombo, Umerto Eko, posebno ideju post-industrijskog srednjeg veka. Ovde ponavljam da moja namera nije da i ja proučavam ovu ideju, već samo da je pokrenem. Videli smo da dolazi do dekadencije velikog kulturnog arhetipa čoveka muškarca, odraslog, građanina, belog, zapadnjaka, tehnički obrazovanog, racionalizatora, koji potčinjava ili odbacuje u stranu mlade, žene, stare, one koji ne pripadaju buržoaziji, sve egzotično, zanatsko, seosko, estetiku. Ali još nije obrazovan novi kulturni, višecentrični arhetip, zasnovan na skupu vrednosti i spoju komplementarnih vrednosti: muško/žensko, mlado/odraslo/staro, zapad/istok, sever/jug, industrija/zanatstvo, racionalnost/poezija itd. Drugim rečima, stanje je hibridno i neizvesno, obeleženo opadanjem kulturne zakonitosti, a bez ispoljavanja nove zakonitosti.

Zar se ovo opadanje zakonitosti jednog kulturnog mita ne bi moglo dovesti u vezu s opadanjem, mnogo širim, vrednosti, koje se odnose na valjanost, sveopštost i racionalnost naše kulture? S tim u vezi slabe i moralni zakon (koji održava u okviru subjektivnog društveno-kulturnu normu) i snaga zakonskih normi, čija moć zastrašivanja i presuđivanja gubi vrednost. Znači da u stvari slabi »hegemonija« pravnih, moralnih, intelektualnih, suverenih (racionalnost, tehnika) načela koja su obavezna za svaku konfliktnu grupu u mirnodopskom društvu. Svaki pojedinac, svaka grupa pokušava da se sve više »odnosi na samu sebe«, to jest da u svojim potrebama, interesima i sopstvenoj budućnosti nađe načelo zakonitosti. Tako se mešaju slobodarsko odbijanje ugnjetačke zakonitosti i ozakonjavanje nazadnih i pri-

nudnih mera kao što su atentat, otmica taoca, proizvoljna pogubljenja. U urbanom srcu moderne zapadne civilizacije nešto se raspalo za poslednjih deset godina, a da bi se to shvatilo, trebalo bi povezati dotad pojedinačno opažane fenomene kao što su narastanje nezadovoljstava, nemira i neuroza (uporedo s narastanjem materijalnih dobara pre no što se javila avet nezaposlenosti), sve brojnija periodična bežanja u prirodu, sve rasprostranjenija upotreba droga-lekova i droga-omamljujućih sredstava, obrazovanje marginalnih ostrvaca onih na stramputici ili van zakona u slojevima stanovništva dotad dobro društveno integrisanim, erupciju protesta, širenje prestupništva i kriminala ...

Tako da ideja modernog srednjeg veka kakvu ja predlažem nije više proročanstvo, već pre anti-proročanstvo, ona nam pruža prihvatljiv okvir za razmišljanje i o našoj sadašnjosti i o »našoj« budućnosti sa svom njihovom neizvesnošću. Podseća nas da je naša civilizacija dosad u sebi nosila i razvijala svoje varvarstvo. (Valter Benžamen je tako lepo rekao da nema nijednog obeležja civilizacija koje nije istovremeno i obeležje varvarstva. Ta nas ideja podseća i da je naša civilizacija stigla do tačke u kojoj njeno ostvarivanje izaziva metastazu unutrašnje boljke koja će je upropastiti, i upućuje nas na, po mom mišljenju, glavni problem: na veliku teškoću za naše društvo da napravi onaj bitni korak kojim bi prešla u pravu civilizaciju.

Uvedimo sad neizvesnosti zapadnog srednjeg veka u neizvesnosti svetskog razvoja čovečanstva.

Sudbina čovečanstva oscilira između dveju mogućnosti, verodostojnih i neverovatnih. Prva, koja bi mogla da ide sve do atomskog uništenja, mogućnost opšteg nazadovanja. U nazadovanju nered ne znači slobodu i otvorenu mogućnost već agresiju, otimačinu, strah; red

ne znači zaštitu već pritisak i svetinju, a red i nered zajedno znače obred, zatvor, logor, mučenje, smrt. Druga krajnja mogućnost bila bi odlučan napredak: obrazovanje jednog meta-društva koje bi se nadogradilo na međuljudske odnose sve do međunarodne federacije: jedna tako velika revolucija (prevazilazeći sve što ta reč podrazumeva) bila bi u stvari novo rađanje čovečanstva te, nažalost, nije mnogo verovatna u ovom veku.

Između ova dva suprotna pola leži srednja oblast, različito i nepostojano napredna i nazadna. O ovoj neizvesnosti treba razmišljati u novom okviru, stvorenom plimom zapadnjačkih imperijalizama XIX veka i činjenicom dva svetska rata u XX veku: u okviru svetske ere.

Ovde se vraćam, ali kao na polaznu tačku, na ponovno pitanje koje je bilo završna tačka moje *Samokritike* (1958):[51] »Prvi put je čovečanstvo obuhvaćeno svetskom civilizacijom: tehničkom civilizacijom. Prvi put problemi mogu da se shvate i razreše samo u svetskim razmerama. Nikad mreža međudejstava nije do te mere stezala ćelu planetu. Nikad ljudski interesi i snovi nisu bili u takvim odnosima međuzavisnosti. Tehnika je u stvari planetu Zemlju ujedinila u svet.

»Na ovoj polovini veka tek smo u času postavljanja temelja i skela. Stare sile istorije još vladaju. Politika je još u dobu sekundara, mada se već kvartar završio: jedna se raketa iščupala od zemljine teže i već je kći sunca. Čudesne mogućnosti izbijaju bez prestanka u oblasti stvarnog. Era beskrajnog sveta počinje...

»I kako da kažem? Neverovatna nazadovanja prate sazrevanje planete Zemlje. Svi ljudski problemi tapkaju u mestu dok se dižu u vis radio-talasi, elektronske po-

[51] Ponovno izdanje, Edicija »Politique«, Le Sevil, 1975.

ruke, atomski avioni, sateliti. Čovečanstvo ne uspeva da se otkine od svoje preistorije, a mi već ulazimo u novu istoriju: u planetarnu eru, a uskoro i u kosmičku. Ne živimo mi baš u pravom srednjem veku. Niti pripremamo pravu renesansu. Niti završavamo preistoriju. Mi smo u gvozdenom dobu planetarne ere« (str. 228/9).

Pojmovi modernog srednjeg veka i planetarnog gvozdenog doba ne samo da se uzajamno ne isključuju, već se traže. Ideja srednjeg veka upućuje na ideju teškog rađanja, na nesigurnost između nazadovanja i ponovnog početka, a ideja rađanja planetarnog gvozdenog doba sa svojim nemilosrdnim grubostima samo još čvršće određuje moderni srednji vek.

Ovde se očigledno postavlja problem revolucije. Trebalo bi napisati još jednu knjigu da bi se razvila ozbiljna analiza kojoj su potrebni metod i teorija izvan zvanične sociologije i zvaničnog marksizma. Ovde mogu samo da pokrenem, ali ne i da zasnujem svoje mišljenje.

Da li smo na početku nove ere, prave velike revolucije koja će ukinuti odnose eksploatacije među ljudima? Ili će birokratski komunizam koji sebe smatra oličenjem i kovačem te revolucije, predstavljati vraćanje u srednji vek i nazadovanje u neko gvozdeno doba same ideje revolucije? Nije li reakcija koja danas iznutra razbija revoluciju nalik na katolicizam koji je razbijao hrišćanstvo tokom dve hiljade godina?

Sve nas ovo primorava da sve do samih načela iznova postavimo probleme revolucije. I ovde opet nailazimo na ideju kulturne revolucije koja treba da doprinese preispitivanju i reformisanju ideje revolucije.

Ideja kulturne revolucije izbila je, bilo u karikaturalnom, bilo u oskudnom, bilo u preteranom obliku. Ali tu ideju treba produbiti u više pravaca. Ona treba da nas dovede do revolucionisanja ideje kulture: ova neće više biti estetski talog društvene stvarnosti, zabava u slobodnom vremenu, odraz i epifenomen, jednostavna suprasturktura kao što smo videli; kultura kao celina načela, normi, pravila, modela javlja se kao generativno infra-tkivo naših društava koje usmerava, daje oblik svakodnevnom životu, našim ličnim životima...

Tako shvaćena ideja kulturne revolucije navodi nas da izmenimo ideju revolucije i revolucioniišemo ideju promené. Zaista, ideja jedne revolucije na razini preuzimanja vlasti, proizvodnih odnosa, pravnih struktura vlasništva izgleda duboko nedovoljna: sad već znamo da eksploatacija i vlast nad drugima često mogu da se pojave još jače posle rušenja svega jer revoluciju nisu pretrpeli generativni izvori. Prema tome, prava promena mora da se odigra i na generativnoj razini u paradigmičnim mračnim dubinama kulture gde se vrši kontrola življenja...

Svest o tim problemima dosta brzo napreduje. Ali nazadovanje svesti ide još brže. Ima dakle nade, pošto je nada uvek nepredvidljiva.

SADRŽAJ

Edgar Moren
DUH VREMENA II
*
Izdanje Beogradskog izdavačko-grafičkog **zavoda**,
Bulevar vojvode Mišića 17, 11000 Beograd
*
Za izdavača: Vladimir Stojšin
*
Tiraž: 4.000 primeraka
*
Štampa: Beogradski izdavačko-grafiCki **zavod**